Bücherei
Anton Bendelmayer

IV, 6031-6071
III 3876 ff

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Siebenundzwanzigster Band.

Plato's Staat.

Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Plato's

Staat.

Uebersetzt von

Friedrich Schleiermacher

und

erläutert von

J. H. v. Kirchmann.

Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Plato's

Staat.

Vorwort des Herausgebers.

Von Plato's Staat sind bereits mehrere deutsche Uebersetzungen vorhanden. Abgesehen von älteren, ist zunächst die von Schleiermacher im Jahre 1818 erschienen; ihr sind die von K. Schneider (Breslau 1839), die von Teuffel u. Wiegand (Stuttgart 1856), die von K. Prantl (Stuttgart 1857) und die von Müller, mit Einleitungen von C. Steinhardt (Leipzig 1850—66) gefolgt. Unter diesen Umständen schien es bedenklich, mit einer neuen Uebersetzung hervorzutreten; vielmehr ergab die Vergleichung dieser bereits vorhandenen Uebersetzungen, dass die erste von Schleiermacher noch von keiner späteren übertroffen sein dürfte, und dass es auch heute sehwer sein möchte, etwas Besseres zu liefern. Schleiermacher hat sich 25 Jahre lang mit der Uebersetzung des Plato beschäftigt; der „Staat" ist gerade das letzte Werk, was er übersetzt hat; hier kam ihm mithin Uebung und Kenntniss am reichlichsten zu Statten. Näher betrachtet, hat Schleiermacher mehr als irgend einer der Späteren es verstanden, der griechischen Ausdrucksweise sich möglichst nahe zu halten, ohne dem Geist der deutschen Sprache Gewalt anzuthun, und gerade in den wichtigeren Platonischen Begriffen hat er eine grosse Sorgfalt und Vorsicht bei Auswahl der entsprechenden deutschen Ausdrücke geübt. Wer das Original nnd die verschiedenen Uebersetzungen neben einander liest, wird sofort empfinden, dass Schleiermacher dem Platonischen Genius am nächsten steht, und selbst, wo er der deutschen Sprache einigen Zwang anthut, geschieht dies nur im Dienst des Platonischen Gedankens.

Es schien deshalb gerathen, statt einer neuen Uebersetzung von zweifelhaftem Erfolge die bereits aner-

kannte von Schleiermacher für die Philosophische Bibliothek zu benutzen. Es sind dabei zur besseren Auffindung des Einzelnen die Eintheilungen in Kapitel, welche Schleiermacher weggelassen hatte, wieder aufgenommen worden. In der Uebersetzung selbst sind nur da Verbesserungen vorgenommen worden, wo die Zweideutigkeit oder Unverständlichkeit einzelner Stellen es unumgänglich erforderte, namentlich in Folge der von Schleiermacher in das Deutsche übernommenen doppelten Negationen des Urtextes. Auch ist die Interpunktion und Rechtschreibung nach den in der Bibliothek feststehenden Grundsätzen berichtigt worden, wodurch die Verständlichkeit sehr gewonnen haben wird. Im Uebrigen hat sich der Herausgeber keine Abänderung erlaubt, selbst da nicht, wo Schleiermacher in Nachahmung des Griechischen zweierlei Fragen in einer Periode stellt; vielmehr ist das Nöthige darüber in den Erläuterungen bemerkt worden.

Was nun die Erläuterungen anlangt, so sind die historischen und archäologischen möglichst beschränkt gehalten und nur das aufgenommen worden, was nicht aus dem Gymnasialunterricht als bereits bekannt vorausgesetzt werden konnte oder aus jedem guten Konversationslexikon leicht zu entnehmen ist. Der grössere Theil der Erläuterungen bewegt sich, wie bei den früheren Werken der Bibliothek, in sachlichen Erläuterungen oder kritischen Prüfungen des philosophischen Gedankens.

Der „Staat“ kann als das vollendetste Werk Plato's gelten. Plato bietet darin ein umfassendes System der Ethik, zum Theil auch der Dialektik; er bricht nirgends, wie in vielen seiner früheren Dialoge, mit der Untersuchung ohne Resultat ab, sondern giebt hier seine letzten und reifsten Gedanken. Allein gerade wegen seiner Vollendung bedarf der Inhalt mehr der Erläuterung als seine früheren und leichteren Dialoge. Ebenso kann eine eingehende Prüfung der Platonischen Ansichten von dem weniger geübten Leser nicht wohl geschehen, wenn er nicht auf die Bedenken und Mängel in denselben aufmerksam gemacht worden ist. Deshalb beschäftigt sich ein grosser Theil der Erläuterungen mit einer solchen Kritik, wobei die realistische Auffassung als Grundlage, wie bisher, beibehalten, jedoch dem Leser durch unparteiische Gegenüberstellung der verschiedenen Ansichten

die Freiheit des Urtheils möglichst bewahrt worden ist. In diesem Sinne bittet der Unterzeichnete wesentlich die kritischen Bemerkungen aufzufassen. Es ist dabei viel weniger darauf abgesehen, den Leser zu den Ansichten des Herausgebers zu bekehren, als ihn zum eignen Nachdenken und Prüfen durch Gegenüberstellung verschiedener Auffassungen anzuregen; denn Jeder wird aus Erfahrung wissen, wie nur auf diesem Wege das volle Verständniss eines philosophischen Werkes gewonnen werden kann.

Eine allgemeine Einleitung ist auch hier nicht vorausgeschickt worden, da der Unterzeichnete daran festhält, dass es besser ist, wenn der Leser sich gleich zu dem Autor unmittelbar wendet, als wenn er erst durch fremde Brillen sehen lernen und hunderterlei Dinge sich merken soll, für welche das Interesse nur bei der Lektüre des Werkes selbst erwachen kann, oder auf die es überhaupt dabei nicht ankommt. Das zum Verständniss unumgänglich Nöthige konnte auch ohne solche Einleitung in den betreffenden Erläuterungen kurz bemerkt werden. Dagegen ist ein allgemeines Urtheil über die Bedeutung und den Werth des Werkes am Schlusse desselben beigefügt worden, wo der Leser erst im Stande ist, demselben selbstständig und mit Interesse zu folgen. Auch werden Leser, welche dem realistischen Prinzip in der Philosophie sich zuneigen, vielleicht mit Genugthuung bemerken, dass die darauf gestützte Kritik sich völlig frei zu halten vermag von Anrufung des persönlichen sittlichen Gefühls, wo die sachlichen Argumente und Deduktionen nicht ausreichen wollen; ein Mittel, welches noch jetzt in philosophischen Schriften über Ethik nicht nur geübt, sondern selbst für verdienstlich gehalten wird. Indem dem Realismus der sittliche Inhalt des einen Zeitalters nicht höher steht als der eines andern, hat auch hier jede kleinliche Kritik von Einzelheiten, die so leicht sich aufdrängt, ferngehalten und eine Liberalität geübt werden können, die nur die Fundamente beachtet, im Uebrigen aber gern bereit ist, die Vortrefflichkeit der Leistung in vollem Maasse anzuerkennen. Eine Lebensbeschreibung Plato's ist vorausgeschickt worden.

Berlin, im Januar 1870.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

B. I. oder B. XI.	bedeutet	den ersten oder elften Band der Phil. Bibl.; die arabische Ziffer daneben die Seitenzahl.
Hegel Werke	„	die Gesammtausgabe von Hegel's Werken; Berlin 1832, bei Dunker u. Humblot. Die lateinische Ziffer bedeutet den Band, die deutsche die Seite.
Ph. d. W. 401	„	die Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1864 bei Springer. Seite 401.
Aesth. II. 237	„	die Aesthetik auf realistischer Grundlage von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1868, bei J. Springer. Band II. Seite 237.
327]	„	die Seitenzahl 327, wo die betreffende Stelle des Dialogs in der Pariser Ausgabe der Werke Plato's von Stephanus (1578) zu finden ist.

Plato's Leben und Schriften.

Obgleich Plato schon während seines Lebens hoch geehrt und seine Philosophie während des ganzen Alterthums gepriesen worden ist, so sind doch die Nachrichten über sein Leben und seine Schriften äusserst dürftig, und von dem Ueberlieferten ist Vieles unglaubwürdig und durch Ausschmückungen verfälscht. Die hier folgenden Mittheilungen beschränken sich deshalb auf das, was nach neueren Forschungen noch als das Zuverlässigste gelten kann.

Plato stammt aus einer angesehenen Familie Athens; sein Vater Ariston leitete sein Geschlecht von Kodrus ab und seine Mutter Periktione stammte aus der Familie des Solon. Plato wurde 428 oder 429 vor Christus in Athen geboren, in dem Jahre, in welchem Perikles starb, und zwei Jahre nachdem der peloponnesische Krieg zwischen Athen und Sparta ausgebrochen war. Plato's Jugend fällt ganz in die Zeit dieses verheerenden Bürgerkrieges, welcher die wüste Demokratie in Athen und die Auflösung der aristokratischen Verfassung in Sparta zur Folge hatte, und die schliessliche Unterwerfung der griechischen Staaten unter die macedonische Herrschaft bald nach Plato's Tode herbeiführte. Plato's Leben und Philosophie steht in engem Zusammenhang mit dieser Zeit voll Kampf und Auflösung, und sein „Staat" insbesondere erhält erst durch die politischen Zustände, unter denen er abgefasst wurde, sein volles Verständniss.

Plato's eigentlicher Name war Aristokles; den Namen Platon soll er nach Einigen der Breite seiner Stirn, nach Andern der Breite und dem Reichthum seiner Rede, nach Andern der Breite und Fülle seiner Gestalt verdanken (πλατυς heisst im Griechischen breit). Plato erhielt

eine sorgfältige Erziehung, wie sie damals in den vornehmen Familien Athens Sitte war. Von den besten Lehrern wurde er in der Gymnastik und in der Musik, d. h. in den Wissenschaften und Künsten unterrichtet. In seiner Jugend übte Plato die Dichtkunst und fertigte Tragödien, Dithyramben und Gesänge. Von letzteren sind noch einige Liebeslieder aufbehalten; eines, an seinen Freund Aster (Stern) gerichtet, lautet:

Nach den Sternen blickst Du, mein Aster, o möcht' ich der Himmel
Werden, um auf Dich mit so viel Augen zu schaun.

ein Gedanke, der auch in Shakespeare's Romeo und Julie wiederkehrt.

Plato hatte anfangs die Absicht, sich, gleich seinen Standesgenossen, den Staatsgeschäften zu widmen, und man erzählt, dass er drei Feldzüge mitgemacht habe. Im zwanzigsten Jahre indess wurde er von seinem Vater zu Sokrates gebracht, welcher die Nacht vorher geträumt haben soll, dass ein junger Schwan auf seinen Knieen sitze, dessen Flügel schnell gewachsen seien, und der dann mit den lieblichsten Gesängen zum Himmel aufgestiegen sei.

Plato blieb neun Jahre lang bis zu dem Tode des Sokrates, 399 v. Chr., der eifrige Schüler desselben, studirte jedoch in dieser Zeit auch die Philosophie des Heraklit, der nur ein Werden, kein Sein anerkannte, und der Eleaten, die nur ein Sein anerkannten. Auch hatte Plato Umgang mit den berühmtesten Sophisten seiner Zeit. Durch diese Studien verlor Plato das Interesse an den Staatsangelegenheiten und widmete sich ganz der Philosophie.

Nach der Hinrichtung des Sokrates verliess Plato mit vielen andern Schülern desselben Athen und begab sich in das benachbarte Megara zu Euklid, einem der eifrigsten Verehrer des Sokrates. Von Megara soll dann Plato auf Reisen nach Kyrene, Aegypten und Kleinasien gegangen sein. In Kyrene studirte er unter Anleitung des berühmten Lehrers Theodoros Mathematik. Plato brachte es weit in dieser Wissenschaft, und es wird ihm die Lösung des sogenannten Delischen Problems zugeschrieben,

nämlich die Verzeichnung einer Linie, deren Würfel gleich sei der Summe von zwei gegebenen Würfeln.

Diese Verbindung des Mathematischen mit dem Philosophischen bildet einen merkwürdigen Zug in Plato's Geist. Sie überrascht um so mehr, da Plato's philosophische Ideenlehre dem abstrakt Mathematischen entgegengesetzt erscheint. Die gleiche Verbindung beider Richtungen zeigte sich später auch bei Descartes, bei Newton, bei Leibnitz und bei Kant.

Von seinen Reisen kehrte Plato zunächst nach Athen zurück, unternahm aber in seinem 40. Jahre eine Reise nach Unteritalien (Gross-Griechenland) und Sicilien. Er kam hier mit den Pythagoräern, namentlich mit dem berühmten Mathematiker Archytas von Tarent in Verbindung und studirte nicht blos ihre Lehre, sondern auch ihre allerdings damals schon sehr gesunkene ethisch-politische Verbindung zu gemeinsamem Leben nach Art eines Ordens. In Sicilien gewann Plato für seine Lehre und Richtung den jungen, etwa zwanzigjährigen Dion, dessen Schwester an den älteren Dionys von Syrakus verheirathet war. Dieser Herrscher fand Plato's Ermahnungen nach dem Bericht des Diogenes von Laërte „greisenhaft"; er behandelte ihn als Kriegsgefangenen und verkaufte ihn zuletzt in die Sklaverei, aus der er durch Annikeris losgekauft worden sein soll. Das Lösegeld, was die Freunde Plato's erstatten wollten, ward, da Annikeris es ablehnte, zum Ankauf des Gartens des Akademos bei Athen verwandt, in dem sich auch ein Gymnasium für Leibesübungen befand. Hier versammelte Plato täglich einen Kreis philosophischer Freunde um sich, denen er seine Lehre in Form mündlicher Unterhaltung, mitunter auch in zusammenhängender Darstellung vortrug.

In dieser Thätigkeit und Lebensweise verharrte Plato bis an sein Lebensende. Er unterbrach sie nur durch zwei nochmalige Reisen nach Sicilien. Das erste Mal, 367 v. Chr., geschah es gleich nach dem Regierungsantritt des jüngeren Dionys, in der Hoffnung, mit Hülfe des Dion den jungen Herrscher für die Philosophie zu gewinnen und ihn zur Umwandlung der Tyrannei in eine gesetzlich geordnete Monarchie zu bestimmen. Dieser Plan scheiterte an dem Wankelmuth des Jünglings und an seinem Verdacht gegen Dion, dass dieser ihn beseitigen und

sich selbst der obersten Gewalt bemächtigen wolle. Auch hatte Plato an der herrschenden politischen Partei, welche ihre Macht nicht aufgeben mochte, einen gefährlichen Gegner. So kam es, dass Dion verbannt wurde, und Plato erfolglos nach Athen zurückkehrte. Später, 361 vor Chr., ging Plato noch einmal nach Sicilien, um Dion mit Dionys zu versöhnen; er erreichte aber auch diesmal sein Ziel nicht, sondern kam durch das Misstrauen des Tyrannen sogar in Lebensgefahr, aus der er nur durch die Verwendung des Archytas von Tarent gerettet wurde.

Nach Athen zurückgekehrt, nahm Plato seine Lehrthätigkeit in Rede und Schrift wieder auf, und nach Dionys' *de composit. verborum* soll er bis in sein achtzigstes Jahr an seinen Schriften gebessert und gefeilt haben. Plato starb 81 Jahr alt, gerade an seinem Geburtstage.

Plato lehrte seine Philosophie theils in mündlicher Unterhaltung mit seinen Schülern, nach demMuster seines Lehrers Sokrates, theils in Schriften. Nach den im Phädrus von Plato ausgesprochenen Ansichten über Schriftstellerei ist anzunehmen, dass beide Weisen mit einander in enger Verbindung gestanden haben, und eine die andere ergänzt hat; daraus mag es sich erklären, dass uns, die wir nur die Schriften besitzen, Manches darin mangelhafter erscheint, als es für seine Schüler gewesen sein mag.

Alle Schriften Plato's sind in der Form von Dialogen abgefasst, bei denen Sokrates als die Hauptperson auftritt. In der Regel fordert dieser die Andern auf, über ein gerade vorliegendes Thema sich bestimmter zu äussern, Definitionen aufzustellen, und an solchen Anfang knüpft sich dann die Unterhaltung an. Trotz der kunstvollen, lebendigen, oft an das Dramatische anstreifenden Form dieser Gespräche wird doch der Gedankengang in ihnen streng festgehalten, und Sokrates erreicht es durch seine Fragen und Einwürfe, dass die, welche im Beginn mit Definitionen und Sätzen in voller Ueberzeugung von deren Wahrheit aufgetreten sind, zuletzt selbst anerkennen, dass sie sich im Irrthum befunden haben. Ein Theil der Dialoge, namentlich die grösseren und späteren, schliessen dann mit einem positiven Ergebniss, was als die Wahrheit hingestellt wird; ein anderer Theil lässt aber die Frage unentschieden, als ob der Zweck nur gewesen, den

Glauben an die herrschenden Ansichten zu erschüttern und zum weiteren Nachdenken anzuregen.

In dieser Form sind einige dreissig grössere und kleinere Dialoge Plato's auf uns gekommen, von denen die meisten nach dem Namen einer der in dem Dialoge auftretenden Personen benannt sind, und die in ihrem äusseren Umfange zusammen sechs bis acht Oktavbände heutiger Grösse füllen. Indess galten schon im Alterthum einzelne dieser Dialoge für unächt, und eine grössere Anzahl ist von der modernen Kritik in Zweifel gezogen worden. Jedoch ist selbst bei den meisten dieser unächten anzunehmen, dass sie von Schülern Plato's, die ihn selbst noch gehört haben, verfasst sein werden, und deshalb behalten sie für die Kenntniss der Platonischen Philosophie ziemlich gleichen Werth mit den ächten. Wahrscheinlich hat Plato erst nach Sokrates' Tode mit seiner schriftstellerischen Thätigkeit begonnen, und die grösseren und wichtigeren Dialoge fallen erst in die letzte Periode seines Lebens, nach seiner Rückkehr von der dritten sicilischen Reise.

Indem jeder Dialog ein selbstständiges Thema, meist eine einzelne Tugend oder eine dialektische Frage, behandelt und dabei auf andere Dialoge und die dort geschehenen Untersuchungen keine Rücksicht nimmt, bieten diese Dialoge dem Leser die Annehmlichkeit, in jedem ein abgeschlossenes Ganze vor sich zu haben, was in sich verständlich und künstlerisch wie philosophisch abgeschlossen ist. In neuerer Zeit hat man jedoch versucht, einen inneren Zusammenhang zwischen diesen Dialogen aufzufinden, wonach sie zu Theilen eines grösseren Ganzen oder eines Systems sich ordnen. So hat Schleiermacher die Ansicht vertreten, dass Plato seine Dialoge nach einem vom Anfange ab feststehenden Plane der Belehrung verfasst habe; Schleiermacher sondert sie hienach in drei Gruppen, oder in die elementarischen, vermittelnden und konstruktiven Dialoge. Aehnlich will Munk einen innern Zusammenhang dadurch erweisen, dass nach ihm Plato in diesen Dialogen versucht hätte, ein Lebensbild des Sokrates, als eines ächten Philosophen, zu zeichnen; die Dialoge sollen deshalb nach dem aufsteigenden Lebensalter des Sokrates geordnet sein. — Diesen Annahmen entgegen, leugnet Herrmann eine solche Einheit des schriftstellerischen Planes und betrachtet die einzelnen

Dialoge als Dokumente der eignen fortschreitenden Entwickelung des Plato. Auch der Engländer Grote nimmt keine solche innere Einheit der Platonischen Dialoge an; jeder ist nach ihm das Erzeugniss des gerade zur Zeit seiner Abfassung bestehenden Geisteszustandes des Plato; insbesondere war Plato bei der Abfassung der einzelnen nicht schon in dem Besitz der in den späteren gegebenen Lösungen, sondern hielt schon die Erschütterung von Vorurtheilen und die Aufzeigung von Schwierigkeiten für ein genügendes und werthvolles Ziel.

Diese letzteren Ansichten werden der Wahrheit näher stehen als die von Schleiermacher und Munk. Allerdings erscheint der Gegenwart die Form des Systems und die strenge Entwickelung desselben von einem Prinzipe aus als eine wesentliche Bedingung jeder Philosophie; allein zu Plato's Zeit war die Ausbildung der Philosophie noch nicht so weit vorgeschritten; das Systematische trat noch zurück vor der freieren Behandlung einzelner Fragen, und diese Form kann bei Plato um so weniger auffallen, als Sokrates seine Lehre in ähnlicher Weise in Form geselliger Unterhaltung mit allgemeinem Beifall vorgetragen hatte. Diese losere Form schliesst dabei nicht aus, dass durch alle Dialoge dieselben Grundgedanken hindurchgehn, und einer den andern ergänzt und erläutert. Deshalb lässt sich aus Plato's Dialogen auch schon ein ziemlich vollständiges System der Philosophie zusammenstellen. Die Philosophie zerfällt nach ihm in Dialektik, Physik und Ethik; mit anderen Worten in die Philosophie des Wissens (Dialektik) und des Seins, welche letztere sich in die des Körperlichen (Physik) und die des Seelischen (Ethik) sondert (B. 1. 95). Diese Eintheilung umfasst in Wahrheit das ganze Gebiet der Philosophie, wenn man die Aesthetik mit zur Ethik rechnet; sie ist deshalb nicht allein im Alterthum und Mittelalter die herrschende geblieben, sondern liegt auch den neuern Systemen überall zu Grunde.

Der hier folgende Dialog, „Der Staat", gehört zu den grössten und vollkommensten Werken Plato's; er hat ihn erst in seinem spätern Lebensalter vollendet. Plato giebt darin eine vollständige Darstellung seiner Ethik und auch die Grundzüge seiner Dialektik; es fehlt zum vollen Systeme nur die Physik oder Naturphilosophie, weil Plato

diese in dem ziemlich gleichzeitig abgefassten Dialoge Timäos dargestellt hatte. Die Physik ist indess die schwächste Seite von Plato's Philosophie; sie verliert sich in mythische Auffassungen, und deshalb kann „der Staat" als die Grundlage gelten, mit der das Studium der Platonischen Philosophie am besten begonnen wird. Indem Plato hier seine Ansichten über Ethik und Dialektik in ihrer reifsten und durchdachtesten Gestalt bietet, wird der Leser, wenn er hier festen Fuss gefasst hat, die früheren Dialoge über verwandte Fragen leichter verstehen und ihre Stellung zum ganzen System übersehen können. Es ist deshalb auch nicht nöthig, den Leser im Voraus mit dem Inhalt der Platonischen Philosophie bekannt zu machen; das Studium des nachfolgenden Dialogs wird diesen Zweck am besten selbst erfüllen.

Berlin, im Januar 1870.

v. Kirchmann.

Plato's

S t a a t,

in

zehn Büchern.

Der Staat.[1])

Sokrates, Glaukon, Polemarchos, Thrasymachos, Adeimantos, Kephalos.

Sokrates erzählt. [2])

Erstes Buch.[3])

I. Ich ging gestern mit Glaukon, dem Sohne des [327
Ariston, in den Peiraieus hinunter; theils um die Göttin

---

[1]) Im Griechischen lautet die Ueberschrift: *πολιτεια ἡ περι δικαιου*. Das Wort „Politeia" bedeutet das Bürgersein, das Bürgerrecht, dann die Verfassung und endlich den Staat. Es hängt damit zusammen, dass die griechischen Staaten zu Plato's Zeit aus Stadtgemeinden bestanden, mit denen ein Landstrich von geringer Ausdehnung und einzelne Kolonien politisch verbunden waren, aber so, dass die Staatsgewalt sich in der Stadt konzentrirte. Staat und Stadt sind deshalb bei Plato nah verwandte Begriffe. Unter Politeia wird hier wesentlich die Verfassung und Gliederung des Staates verstanden, womit die Verwaltung zugleich gemeint ist. Der zweite Titel: „Ueber das Gerechte", kommt daher, dass Plato das Wesen des Staats in die Gerechtigkeit setzt, und Gerechtigkeit bei Plato die Sittlichkeit überhaupt, d. h. die Moral und das Recht in ihrer Geltung innerhalb eines Staatsganzen bezeichnet. Diesen zweiten Titel erwähnt erst Diogenes von Laërte.

[2]) Alle Werke, die wir von Plato besitzen, haben die Form von Dialogen; die meisten in der Weise, dass

anzubeten, dann aber wollte ich auch zugleich das Fest sehen, wie sie es feiern wollten, da sie es jetzt zum

---

die Personen, wie in einem Drama, selbst sprechend auftreten; in einigen, wie hier, tritt Sokrates als der Erzählende auf, der das Gespräch, an dem er selbst Theil genommen, in der Weise mittheilt, dass er die Personen in seiner Erzählung redend einführt. Der Unterschied ist also nicht erheblich; die letzte Form, welche leicht schleppend wird und der ersten an Lebendigkeit nachsteht, scheint hier von Plato deshalb gewählt zu sein, weil die Gesprächsform in diesem längsten und bedeutendsten seiner Werke bald zurücktritt und den geschlossenen und einheitlichen Ausführungen des Sokrates Platz macht. Indem so Sokrates überwiegend die Hauptperson des Gesprächs bildet, war es natürlich, ihn gleich als Erzähler des Ganzen einzuführen. Aus dem Dialog Timäos ergiebt sich noch als äusserlicher Grund dafür, dass Sokrates mit einigen Freunden mehrere Abende hinter einander die verschiedenen Gebiete der Philosophie zu erörtern beschlossen hatte. Sokrates machte in dieser Gesellschaft und Unterhaltung mit der Darstellung des Sittlichen den Anfang. Seine Erzählung bildet den „Staat". Am andern Abend folgt ihm Timäos mit der Philosophie der Natur; daran schliesst sich Kritias; dessen Erzählung aber von Plato nicht vollendet worden ist. Sonach bildet der „Staat" eigentlich den ersten Theil eines dreitheiligen oder viertheiligen Systems der ganzen Philosophie.

Die sechs in der Ueberschrift genannten Personen sind die, welche in dem Gespräch als Redende auftreten; das Verzeichniss ist indess nicht vollständig; im I. Buch tritt auch Kleitophon einmal als Sprechender auf.

[3]) Das Werk ist in zehn Büchern abgetheilt. Diese Eintheilung ist sehr alt, aber es ist zweifelhaft, ob sie von Plato herrührt; Aristoteles erwähnt ihrer nicht; sie hat auch mit dem Inhalt keinen Zusammenhang; nur das erste Buch kann für sich als Einleitung, und das letzte als Schluss gelten; die übrigen Bücher und Abtheilungen unterbrechen willkürlich den Zusammenhang und scheinen nur aus einer gleichen Abmessung der äussern Grösse hervorgegangen zu sein.

ersten Mal begehen. [4]) Schön nun dünkte mich auch unserer Einheimischen Aufzug zu sein; nicht minder vortrefflich jedoch nahm sich auch der aus, den die Thrakier geschickt hatten. Nachdem wir nun gebetet und die Feier mit angeschaut hatten, gingen wir fort nach der Stadt. Wie nun Polemarchos, der Sohn des Kephalos, uns von fern nach Hause zu steigen sah, hiess er seinen Knaben [5]) laufen und uns heissen, ihn erwarten. Der Knabe also fasste mich von hinten beim Mantel und sprach: Polemarchos heisst Euch, ihn erwarten. Ich wendete mich

---

[4]) Das hier erwähnte Fest galt der Feier der thrakischen Mondgöttin Bendis, welche seit längerer Zeit in den attischen Kultus aufgenommen worden war. Das Fest hiess Bendideia; deshalb hatten auch die Thrakier d. h. griechische Pflanzstädte in Thrakien, einen Festaufzug dazu gesandt. Die griechischen Philosophen dieser Periode verbrachten ihre Zeit nicht in Studirzimmern hinter den Büchern, sondern lebten mitten im Volke, lehrten ihre Ansichten nur in Gesprächen den jungen, ihnen folgenden Männern und nahmen an öffentlichen Festen und Feierlichkeiten wie das Volk in naiver Schaulust Theil. Dies gilt insbesondere von Sokrates, so wie von den damals auftretenden Sophisten. Obgleich bei Sokrates kein wahrer Glaube an die Götter bestand, so trug er doch kein Bedenken, die gottesdienstlichen Gebräuche mit zu beobachten, den Göttern zu opfern und zu ihnen zu beten. Es ist dies nicht sowohl Inkonsequenz oder Heuchelei, als die Duldsamkeit des Philosophen, welcher die Religion trotz dem, dass sie für ihn nicht als die Wahrheit gilt, achtet und insbesondere sich scheut, den Glauben des Volkes durch ein entgegengesetztes Verhalten seinerseits zu erschüttern. — Das Fest war in der Hafenstadt Peiräeus gefeiert worden, welche mit dem eine Meile innerhalb des Landes belegenen Athen durch hohe Mauern zu einer Stadt verbunden war. Sokrates wohnte in Athen; Polemarchos im Peiräeus.

[5]) Knabe ist die wörtliche Uebersetzung von παις (Kind); es dient als mildere Bezeichnung der jüngern Sklaven, welche zum persönlichen Dienst des Herrn verwendet wurden.

um und fragte, wo denn er selbst wäre. Hier, sprach er, kommt er hinter Euch, wartet nur. — Nun ja, wir wollen warten, sagte Glaukon. — Und bald darauf kam denn Polemarchos und Adeimantos, der Bruder des Glaukon, und Nikeratos, der Sohn des Nikias, und einige Andere, auch wie wir von dem Feste her. Polemarchos nun sagte: O Sokrates, Ihr scheint mir nach der Stadt zuzuschreiten, als wolltet Ihr fortgehn. — Du vermuthest nicht unrecht, sprach ich. — Siehst Du uns nun wohl, sprach er, wieviel unserer sind? — Wie sollte ich nicht? — Entweder nun, sprach er, überwältigt uns, oder bleibt hier. — — Ist denn nicht, sagte ich, noch Eins übrig, wenn wir Euch nämlich überzeugen, dass Ihr uns lassen müsst? — Könnt Ihr auch wohl, entgegnete er, die überzeugen, welche nicht hören? — Keinesweges, antwortete Glaukon. — So denkt nur sicher, sprach er, dass wir nicht hören werden. — Und Adeimantos fiel ein: Ihr wisst wohl auch nicht einmal, dass gegen Abend noch ein Fackelzug sein wird
328] zu Pferde, der Göttin zu Ehren? Zu Pferde? sprach ich, das ist ja neu. Sie werden also Fackeln halten und sie einander hinreichen im Wettstreit zu Pferde? oder wie meinst Du es? — Gerade so, sprach Polemarchos, und überdies werden sie noch eine Nachfeier veranstalten, die sehr lohnen wird, zu sehen. Wir werden also nach der Mahlzeit uns aufmachen und mit vielen jungen Leuten dort zusammen sein und Gespräch pflegen. Bleibt also und thut ja nicht anders. — Da sagte Glaukon: Es scheint, wir werden bleiben. — Wenn Du meinst, sprach ich, müssen wir wohl so thun.

II. Wir gingen also mit zu dem Polemarchos und fanden dort den Lysias und Euthydemos, die Brüder des Polemarchos, dann auch Thrasymachos, den Chalkedonier, und Charmantides, den Päanier, und Kleitophon, den Sohn des Aristonymos. [6]) Es war aber auch des Polemarchos

---

[6]) Die hier und früher genannten Personen sind grösstentheils nicht weiter bekannt; nur Thrasymachos aus Chalkedon in Thrazien kam um 430 v. Chr. nach Athen und beschäftigte sich mit Philosophie und Unterricht in der Rhetorik. Cicero rühmt seinen Styl. Er tritt hier in dem Dialog als Hauptgegner des Sokrates auf. Plato zählt ihn zu den Sophisten der schlechtern Art und lässt

Vater Kephalos darinnen, der mir sehr alt vorkam, wie ich ihn denn auch seit Langem nicht gesehen hatte. Er sass aber bekränzt in einem grossen Sessel mit einem Kopfkissen, denn er hatte im Hofe geopfert. [7]) Wir setzten uns also zu ihm, denn es standen dort mehrere Sessel im Kreise herum. — Gleich nun, wie mich Kephalos sah, begrüsste er mich und sagte: O Sokrates, Du kommst auch gar nicht fleissig zu uns herunter in den Peiraieus. Du solltest aber doch. Denn wenn ich noch genug bei Kräften wäre, um leicht nach der Stadt zu gehen, so hättest Du nicht nöthig, hierher zu kommen, sondern wir kämen zu Dir. Nun aber solltest Du häufiger hierher kommen. Denn wisse nur, je mehr die andern Vergnügungen, die vom Leibe herrühren, für mich welk werden, um desto mehr wachsen mir Freude und Lust an Reden. Also thue es nicht anders, und halte nicht nur mit diesen jungen Leuten hier zusammen, sondern besuche auch uns fleissig, als gute Freunde und die Dir sehr zugethan sind. — Auch ich, sprach ich, o Kephalos, pflege sehr gern Gespräch mit Alten. Denn mich dünkt, da sie ja einen Weg vorausgegangen sind, den auch wir vielleicht werden zu gehen haben, müssen wir von ihnen erforschen, wie er doch beschaffen ist, ob rauh und beschwerlich, oder leicht und bequem. Und so hörte ich auch von Dir gern, wie Dir wohl dieses erscheint (da Du doch jetzt in den Jahren bist, von denen die Dichter das „An der Schwelle des Alters" brauchen), ob auch Du das Alter für beschwerlich hältst, oder was Du darüber aussagest.

---

ihn demgemäss hier sprechen. Polemarchos ist der ältere Bruder des Lysias, und Kephalos der Vater von Beiden. Glaukon und Adeimantos sind Brüder des Ariston, vielleicht die Verwandten Plato's gleichen Namens.

[7]) Unter Opfer ist hier wahrscheinlich ein Trankopfer (*σπονδή, libatio*) zu verstehen, bei dem von der zu geniessenden Flüssigkeit das Erste für die Gottheit versprengt oder ausgegossen wurde. Der Schmuck mit Kränzen bei dem alten Kephalos würde heutzutage lächerlich erscheinen; aber bei den Griechen galt er als das Zeichen festlicher Kleidung. Auch die Opferthiere wurden meist bekränzt.

III. Ich will Dir, sprach er, beim Zeus wohl sagen, o Sokrates, wie es mir vorkommt. Denn öfters kommen
329] unserer Einige von fast gleichem Alter zusammen, um das alte Sprüchwort bei Ehren zu erhalten. Die Meisten von uns nun jammern, wenn wir beisammen sind, indem sie der Vergnügungen der Jugend sehnsüchtig gedenken, der Liebeslust und des Trunks und der Gastmähler, und was damit noch sonst zusammenhängt, und sind verdriesslich, als ob sie nun grosser Dinge beraubt wären, und damals zwar herrlich gelebt hätten, nun aber kaum noch lebten. Einige beschweren sich auch über die üblen Behandlungen des Alters von Seiten der Angehörigen und stimmen aus diesem Ton vorzüglich ihre Klagelieder an, wie vieler Uebel Ursache es ihnen ist. Mich aber dünkt, o Sokrates, dass diese nicht das Schuldige beschuldigen; denn wenn dieses Schuld daran wäre, so würde mir ja ebendasselbe begegnen von meines Alters wegen, und ebenso den Uebrigen insgesammt, so Viele ihr Alter bis hierher gebracht haben. Nun aber habe ich doch auch schon Andere angetroffen, mit denen es nicht so stand, und bei dem Dichter Sophokles war ich einmal, eben als er von Einem gefragt wurde: Wie steht es doch, Sophokles, um die Liebeslust? Kannst Du wohl noch einer Frau beiwohnen? Der sprach: „Stille doch, lieber Mann! wie gern bin ich davon losgekommen, als käme ich von einem tollen und wilden Herrn los.“ Die Rede gefiel mir schon damals sehr, und auch jetzt noch nicht minder. Denn auf alle Weise hat man vor Dergleichen im Alter grosse Ruhe und Freiheit. Und wenn die Begierden aufgehört haben zu treiben und nun nachlassen, so ist das auf alle Weise, wie es Sophokles ausdrückt, man wird gar vieler und toller Gebieter erledigt.[8]) Aber die Klagen hierüber

---

[8]) Diese Auffassung der sinnlichen Freuden, als einer blossen Last für den Menschen, kommt öfter bei Plato vor; hier wird sie dem verständigen Greis Kephalos in den Mund gelegt. Aber wunderbar ist es, dass auch der grosse Dichter Sophokles dieselbe niedrige Ansicht in Bezug auf die sinnliche Liebe getheilt hat, da die Wahrheit der hier von ihm erzählten Aeusserung nicht wohl bezweifelt werden kann. Es hängt dies mit der Stellung des weiblichen Geschlechts bei den Griechen zusammen. Ob-

sowohl als über die Angehörigen haben einerlei Ursache; nicht das Alter, o Sokrates, sondern die Sinnesart der Menschen. Denn wenn sie gefasst sind und gefällig, so sind auch des Alters Mühseligkeiten nur mässig; wenn aber nicht, o Sokrates, einem solchen wird Alter sowohl als Jugend schwer durchzumachen.

IV. Ich nun hatte meine Freude an ihm, wie er dieses sagte; und da ich wollte, dass er weiter spräche, so regte ich ihn auf und sprach: O Kephalos, ich glaube, doch die Meisten, wenn Du das sagst, werden es Dir nicht gelten lassen, sondern meinen, Du tragest das Alter so leicht, nicht Deiner Sinnesart wegen, sondern weil Du ein grosses Vermögen besitzest; denn die Reichen, sagen sie, hätten immer viele Erleichterungen. — Du hast Recht, sagte er, sie lassen es auch nicht gelten; und sie sagen da zwar etwas, aber doch nicht so viel, als sie denken, sondern das Wort des Themistokles ist sehr wahr, der dem Seriphier, der ihn schmähen wollte, indem er sagte, er sei nicht durch sich selbst, sondern durch seine Vaterstadt berühmt, antwortete, er würde freilich als Seriphier nicht sein berühmt worden, aber Jener auch nicht als Athener. Und diese Rede schickt sich auch auf die, **[330** welche nicht reich sind und das Alter schwer ertragen, weil auch der Wohlgesinnte das Alter wohl nicht ganz leicht ertragen kann in Armuth; der nicht Wohlgesinnte aber auch, wenn er reich ist, sich gewiss darin nicht ge-

---

gleich die griechische Frau schon eine geachtetere Stellung als im Orient dem Manne gegenüber einnahm, so galt dies doch nur in Bezug auf das Hauswesen und die Kinder. Vom öffentlichen Leben war sie, einzelne religiöse Feste ausgenommen, ausgeschlossen; für ihre geistige Bildung geschah beinahe gar nichts; Bücher und Journale gab es nicht; so musste die Frau geistig weit hinter dem Manne zurückbleiben, und der vertrautere Umgang zwischen Beiden musste all der Reize entbehren, welche aus der geistigen Bildung der Frau hervorgehen. Es blieb im Durchschnitt bei der blossen Sinneslust, und so wird es erklärlich, dass auch die grossen Dichter bei einer so niedrigen Auffassung der sinnlichen Liebe stehen bleiben konnten. Erst mit der geistigen Erhebung der Frau im Mittelalter wurden Liebesromane möglich.

fallen wird. — Hast Du wohl, o Kephalos, sprach ich, von Deinem Vermögen das Meiste ererbt oder dazu gewonnen? — Was werde ich dazu gewonnen haben, o Sokrates? sprach er. Ich stehe als Gewerbsmann in der Mitte zwischen meinem Grossvater und meinem Vater. Nämlich mein Grossvater, der auch einerlei Namen mit mir führte, hatte etwa ein ebenso grosses Vermögen, als das meinige jetzt ist, ererbt und es um viele Male vergrössert; mein Vater Lysanias aber machte es noch kleiner, als es jetzt ist; ich aber bin zufrieden, wenn ich es Diesen [9]) nur nicht kleiner hinterlasse, sondern noch um etwas grösser, als ich es empfangen. — Eben deshalb fragte ich, sprach ich, weil Du mir nicht gar sehr das Geld zu lieben scheinst. So aber halten es meistens die, welche es nicht selbst geschafft haben; die Erwerber aber lieben es wohl noch eins so sehr als die Anderen. Denn wie die Dichter ihre Werke und die Väter ihre Kinder lieben, auf dieselbe Weise hängen zuerst auch die Erwerber an dem Erworbenen, als ihrem Werk; dann aber auch des Nutzens wegen, wie die Anderen. Darum ist auch schwer mit ihnen leben, weil sie nichts loben wollen, als nur den Reichthum. — Du hast Recht, sprach er.

V. Freilich, sagte ich. Aber sage mir nur noch dieses. Was ist der grösste Vortheil, den Du davon gehabt zu haben glaubst, dass Du ein grosses Vermögen besitzest? — Was mir wohl, sprach er, nicht Viele glauben werden, wenn ich es sage. Denn wisse nur, o Sokrates, fuhr er fort, dass, wenn Einem das nahe tritt, dass er glaubt zu sterben, ihn dann Furcht ankommt und Sorge, um was er zuvor keine hatte. Denn theils die Erzählungen von der Unterwelt, dass, wer hier ungerecht gewesen ist, dort Strafe leiden muss, die er oft gehört, aber bis dahin verlacht hat, gehen ihm dann im Sinne herum, ob sie nicht wahr sind; theils auch er selbst, sei es nun aus Schwäche des Alters oder auch, weil er jenen Dingen schon näher ist, sieht sie deutlicher. Er wird also voll Besorgniss und Beängstigung und rechnet nach und sinnt zurück, ob er wo Einem Unrecht gethan hat. Welcher nun viele Verschuldungen in seinem Leben findet, der

9) Er meint seine Kinder, zu denen auch der anwesende Polemarchos gehörte.

wird auch aus dem Schlaf häufig aufgeschreckt wie die Kinder und ängstigt sich und lebt in der übelsten Erwartung. Welcher sich aber nichts Ungerechtes bewusst ist, der hat immer angenehme und gute Erwartung gegenwärtig als Alterspflegerin, wie auch Pindaros sagt. Denn sehr artig, o Sokrates, sagt Jener, „dass, wer nur gerecht [331 und fromm das Leben verbracht hat, den die süsse, das Herz schwellende Alterspflegerin Hoffnung geleite, die zumeist der Sterblichen wandelreichen Sinn regiere.“ Richtig, sagt er, das gar wunderbar sehr.[10]) Und hierzu, meine ich, ist der Besitz des Reichthums am Meisten werth, nicht zwar Jedem, aber dem Wohlgesinnten. Denn dass er nicht leicht wider Willen Jemanden übervortheilt oder hintergeht, oder auch einem Gott irgend Opfergaben, oder einem Menschen Geld schuldig bleiben und so in Furcht davongehen muss, dazu kann ihm der Besitz des Reichthums gar Vieles beitragen. Er hat freilich auch sonst vielerlei Nutzen, doch aber Eins gegen das Andere gerechnet, möchte ich sagen, dass dieses gerade nicht das Geringste sei, wozu einem vernünftigen Menschen, o Sokrates, der Reichthum sehr nützlich ist. — Vortrefflich, sprach ich, sagst Du das, o Kephalos.[11]) Aber eben

---

[10]) Das Lied des Pindar, aus dem diese Stelle entnommen ist, ist nicht auf uns gekommen. Pindar, dessen Gedichte aus Liedern zu Ehren der Sieger in den olympischen und andern nationalen Spielen der Griechen bestehen, war wenige Jahre vor der Geburt Plato's gestorben; sein Leben und Dichten fällt also gerade um ein Jahrhundert vor Plato's Wirksamkeit. Für Plato gilt Pindar als eine Autorität, wie ungefähr Haller und Klopstock für uns.

[11]) Hier schliesst die Einleitung, und die philosophische Untersuchung beginnt. Der Leser, der Plato noch nicht kennt, hat an dieser Einleitung ein schönes Beispiel von der Weise, wie Plato die eigentlich philosophische Untersuchung vorbereitet. Beinahe jeder seiner Dialoge beginnt mit einem solchen anspruchslosen, aus dem unmittelbaren Leben genommenen Vorfall; bald ist es ein Spaziergang, bald der Aufenthalt im Gymnasium, wo die Knaben ringen, bald der Marktplatz in Athen, bald das Gefängniss, wie in Kriton, bald ein Zusammentreffen mit den

dieses, die Gerechtigkeit, sollen wir sagen, so ganz einfach, sie sei Wahrheit und Wiedergeben, was Einer vom Andern empfangen hat? oder ist auch eben dieses zu thun, bisweilen zwar Recht, bisweilen aber auch Unrecht? Ich meine nämlich so. Jeder wird wohl sagen, wenn Einer von einem Freunde, der ganz bei besonnenem Muthe war, Waffen empfangen hat, und dieser sie im Wahnsinn wiederfordert, er ihm dergleichen weder verpflichtet sei wiederzugeben, noch selbst Recht thäte, wenn er sie ihm wiedergäbe, oder in einem solchen Zustande ihm von allen Dingen die Wahrheit sagte. — Du hast Recht, sagte er. — Also ist das auch nicht die rechte Erklärung der Gerechtigkeit, Wahrheit reden, und was man empfangen hat, wiedergeben.[12]) — Allerdings doch, o Sokrates, sagte

---

Sophisten. Diese Einleitungen üben in ihrer Einfachheit und Naturtreue einen wunderbaren Reiz auf den Leser; sie sind voll plastischer Schönheit und bereiten dabei in feiner Weise den Gedankengang des philosophischen Gespräches vor. So hier die Betrachtung des Reichthums, die mit dem Alltäglichen beginnt und allmählich zur Frage nach der Gerechtigkeit überführt.

[12]) Hier beginnt Sokrates selbst mit einer Definition der Gerechtigkeit. In der Regel fordert er sie seinen Zuhörern ab. Hier versetzt er sich in deren Stelle und bietet eine Definition in Schülerart, die statt des Begriffs nur eine Besonderung oder ein Beispiel ist. Vielleicht hat diese Definition zu den bekannten gehört, welche die Sophisten zu Plato's Zeit aufzustellen pflegten. Sokrates übernimmt auch gleich selbst deren Widerlegung. — Eine strenge Kritik wird diese Widerlegung schlechter finden als die Definition. Diese giebt ein Wahres, und ihr Mangel ist nur, dass sie es nicht vollständig giebt; sie ist mehr ein Beispiel der Gerechtigkeit als deren Begriff. Die Widerlegung will aber auch jenes nicht gelten lassen. Sokrates benutzt dazu die Kollision, in welche die Tugenden mit einander gerathen. So ist es eine Pflicht, Jemandem sein Eigenthum zurückzugeben und ihm die Wahrheit zu sagen; es ist aber auch eine Pflicht, ihn vor Lebensgefahren zu schützen. Diese beiden Pflichten lässt Sokrates hier kollidiren, und da die letztere nach seiner Ansicht vorgeht, so gilt hier die erstere nicht.

Polemarchos, die Rede aufnehmend, wenn man doch dem Simonides etwas glauben darf. — Ei wohl, sagte Kephalos, jedoch übergebe ich Euch nun die Rede, denn ich

---

Allein da es keine Tugend giebt, die nicht in solche Kollisionen gerathen kann und dann einer andern weichen muss, so wäre nach diesem Prinzip alle Tugend unmöglich. Das, was die Definition hier setzt, ist wirklich ein Gerechtes; der Mangel liegt nicht in diesem Inhalt, sondern darin, dass die Definition für diesen Inhalt nicht zugleich die Grenze setzt, über die hinaus er nicht mehr das Gerechte ist. An diesem Mangel fasst Sokrates die Definition und glaubt sie damit auch in ihrem Inhalte widerlegt zu haben.

Schon hier treten also die höchsten und schwierigsten Fragen der Moral hervor. Es fragt sich: Kann man überhaupt die Tugenden in dieser Weise definiren? ist es möglich, in dem Begriff der Tugend neben dem Inhalt auch deren Begrenzung zu geben? Worauf stützt sich die Aufstellung dieser Definitionen? worauf ihre Widerlegung? Beide Theile berufen sich offenbar auf das sittliche Gefühl der Zuhörer, auf das, was diese nach ihrer Erziehung und durch das Leben in ihrem Volke für gerecht halten. Welcher Natur ist diese Quelle? Ist es ein Gegenständliches, Festes? eine sittliche Welt, die, wie die natürliche, den Menschen umgiebt? die er, wie diese, wahrnimmt, und wo er, wie dort, aus einer Reihe von Wahrnehmungen allmählich Regeln und Begriffe herauszufinden sucht? Oder ist es die Vernunft, die innere, grundlose Stimme des Gewissens, welche die Sprechenden bei solchen Aufstellungen und Behauptungen leitet? — Die Leser, welche mit den Ausführungen in B. I. und B. XI. der Phil. Bibl. bekannt sind, werden die Bedeutung dieser Fragen verstehen, und es wird ihnen ein hoher Genuss sein, hier dem Plato in den Versuchen zu folgen, mit denen er die Lösung zu gewinnen sucht. Diese Versuche sind um so interessanter, als zu jener Zeit die Menschheit zum ersten Male es unternahm, nicht blos in dem Sittlichen zu sein und zu leben, sondern es auch zu wissen und zu erkennen. Die Sophisten hatten bereits vor Plato damit begonnen. Religion und Sitte war aber in ihren Untersuchungen zu Grunde gegangen; Sokrates und

muss jetzt für die heiligen Dinge Sorge tragen. — Ist nun nicht, sprach ich, Polemarchos der Erbe des Deinigen?[13]) — Freilich, sagte Kephalos lächelnd und ging zugleich hinaus nach dem Opfer.

VI. Sprich also, sagte ich, Du Erbe der Rede, was sagt doch Simonides, das Du als richtig gesagt über die Gerechtigkeit behauptest? — Dass, antwortete er, einem Jeden das Schuldige zu leisten gerecht ist; dieses sagend, scheint er mir Richtiges zu sagen. — Freilich wohl, sagte ich, ist es schwer, dem Simonides nicht zu glauben, denn weise und göttlich ist der Mann;[14]) was er aber hiermit eigentlich meint, siehst Du, o Polemarchos, vielleicht ein, ich aber verstehe es nicht. Denn offenbar will er nicht das sagen, was wir eben sagten, wenn Jemand etwas bei Einem niedergelegt hat, dies irgend wem, der es auf unvernünftige Weise wieder fordert, zurückzugeben, obgleich

---

Plato unternahmen es, wie Jene, mit dem Denken an das Sittliche heranzutreten, aber nicht, um es zu zerstören, sondern um es fester zu begründen. Welches erhabene Schauspiel, das sich hier ausbreitet!

13) Der feine Scherz in diesen Worten tritt in der Uebersetzung weniger hervor; Polemarchos, der die Rede aufnimmt, ist der Sohn des Kephalos und das τῶν σῶν bezeichnet im Griechischen sowohl die Erbschaft des Vermögens, wie der eben geäusserten Ansichten des Kephalos. Deshalb nennt Sokrates Jenen den Erben der Rede.

14) Simonides von Keos, geboren 559 v. Chr., starb 449 v. Chr. 90 Jahre alt in Syrakus. Er war einer der grössten und vielseitigsten lyrischen Dichter; sein Leben fällt in die Blüthezeit Griechenlands. Beim Wettkampfe der berühmtesten Dichter, unter denen auch Aeschylos sich befand, trug seine Elegie auf die bei Marathon Gefallenen den Sieg davon. Er ist der eigentliche Begründer der epigrammatischen Dichtungen, und es sind noch eine grosse Zahl seiner Epigramme auf uns gelangt, die sich durch Einfachheit des Ausdrucks und Schärfe des Gedankens auszeichnen. Daher die Achtung, mit der hier Sokrates von ihm spricht. Wahrscheinlich ist die hier von Polemarch beigebrachte Definition aus einem Epigramme desselben entnommen.

man hier freilich dasjenige schuldig ist, was Einer niedergelegt hat. Nicht wahr? — Ja. — Wiedergegeben aber darf es auf keine Weise werden, wenn Einer es unver- [332
nünftigerweise abforderte? — Richtig, sagte er. — Etwas Anderes also als dergleichen, wie es scheint, meint Simonides, wenn er sagt, Schuldiges abgeben, sei gerecht. — Etwas Anderes, beim Zeus, sprach er. Freunden nämlich, meint er, seien Freunde schuldig, Gutes zu thun, Böses aber nicht. — Ich verstehe, sagte ich, dass nämlich nicht Schuldiges abgiebt, wer Einem niedergelegtes Geld abgiebt, im Fall Abgabe und Empfang verderblich ist, und der Empfangende und Abgebende Freunde sind. Sagst Du nicht, so meine es Simonides? — Allerdings. — Und wie? Feinden muss man, was es auch sei, Schuldiges abgeben? — Auf alle Weise freilich, sagte er, was man ihnen ja schuldig ist. Schuldig aber ist, denke ich, der Feind dem Feinde, wie es sich ja auch gebührt, etwas Uebles.

VII. Also hat Simonides, sprach ich, wie es scheint, gar dichterisch versteckt angedeutet, was das Gerechte ist. Er dachte nämlich, wie sich zeigt, das sei gerecht, Jedem das Gebührende abzugeben, und dies nannte er das Schuldige. — Aber was denn meinst Du? sagte er. — Beim Zeus, sprach ich, wenn ihn nun Jemand fragte, o Simonides, die wem doch was Schuldiges und Gebührendes abgebende Kunst heisst Heilkunst? [15]) Was glaubst Du, würde er uns antworten? — Offenbar, sagte er, die dem Leibe Arzenei und Speise und Trank. — Und die wem doch was Schuldiges und Gebührendes abgebende Kunst heisst Kochkunst? — Die den Speisen das Schmackhafte. — Wohl! Also die wem doch was abgebende Kunst soll nun Gerechtigkeit heissen? — Wenn man, sprach er, dem vorher Gesagten folgen darf, die Freunden und Feinden Nutzen und Schaden abgebende. — Also Freunden

---

[15]) Schleiermacher hat hier eine Satzform gebraucht, die sich zwar genau dem Griechischen anschmiegt, aber im Deutschen kaum verständlich ist. Deutlicher würde der Satz lauten: „Wenn ich nun Jemand in Betreff der Heilkunst fragte: Was ist das, was diese Kunst als Schuldiges und Gebührendes abgiebt und wem giebt sie es ab? Was würde er wohl antworten?“

Gutes thun und Feinden Böses, sagt er, sei Gerechtigkeit. — So dünkt mich. — Wer ist nun wohl am meisten im Stande, kranken Freunden wohlzuthun und Feinden übel in Absicht auf Gesundheit und Krankheit? — Der Arzt. — Und wer Schiffenden in Absicht auf die Gefahren zur See? — Der Steuermann. — Wie aber der Gerechte? Durch welche Handlung und in Absieht auf welches Geschäft ist er vorzüglich im Stande, Freunden zu nützen und Feinden zu schaden? — Durch Kriegführung und Bundesgenossenschaft, dünkt mich. — Wohl! Nicht Kranken aber, lieber Polemarchos, ist doch der Arzt unnütz? — Richtig. — Und nicht Schiffenden der Steuermann? — Ja. — Ist also etwa auch denen, die nicht Krieg führen, der Gerechte unnütz? — Dieses dünkt mich wohl nicht ganz. — Also auch im Frieden ist die Gerechtigkeit nützlich? — Nützlich. — Auch wohl der Ackerbau? oder nicht? — Ja. — Zur Gewinnung der Früchte? — Ja. — Aber doch auch die Lederarbeit? — Ja. — Zur Gewinnung der
333] Schuhe, glaube ich, würdest Du sagen? — Freilich! — Wie nun aber die Gerechtigkeit, zu welches Dinges Gebrauch oder Erwerb würdest Du sagen, dass die im Frieden nützlich sei? — Zu Verhandlungen, o Sokrates. — Unter Verhandlungen meinst Du doch Verkehr und Genossenschaften, oder etwas Anderes? — Freilich Genossenschaften. — Ist nun etwa der Gerechte der gute und nützliche Genosse, um im Brettspiel zu ziehen oder der Brettspieler? — Der Brettspieler. — Aber um Ziegel und Werkstücke zu setzen, ist der Gerechte etwa ein nützlicherer und besserer Genosse als der Bauverständige? — Keineswegs. — Aber in welcher Gemeinschaft ist dann der Gerechte ein besserer Genosse als der Kitharenspieler, so wie dieser ein besserer, als der Gerechte ist, zum Schlagen der Kithara. — In Geldsachen, dünkt mich. — Ausgenommen doch wohl, o Polemarchos, das Geld anzuwenden, wenn man gemeinschaftlich für Geld ein Pferd kaufen soll oder verkaufen! Denn dann, denke ich, doch der Bereiter. Nicht wahr? — Das scheint. — Und wenn ein Schiff, dann der Schiffszimmerer oder der Steuermann? — Das versteht sich. — Wenn man also wozu doch Geld oder Silber gemeinschaftlich anwenden soll, ist der Gerechte nützlicher als Andere? — Wenn man es niederlegen will und sicher sein, o Sokrates. — Also meinst

Du, wenn man es gar nicht anwenden will, sondern hinlegen? — Freilich.

VIII. Also wenn das Geld unnütz ist, dann ist die Gerechtigkeit nützlich dazu? — So scheint es beinahe. — Und wenn man die Hippe verwahren soll, dann ist die Gerechtigkeit nützlich insgemein und Jedem für sich; wenn aber gebrauchen, dann die Winzerkunst? — So zeigt es sich. — Und so wirst Du auch sagen vom Schilde und von der Leyer, wenn man sie aufheben wolle und zu nichts nutzen, dann sei die Gerechtigkeit nützlich? wenn aber nutzen, dann die Dichtkunst und die Tonkunst? — Nothwendig. — Und so auch in Absicht auf alle andere Dinge sei die Gerechtigkeit, wenn ein Jedes genutzt wird, unnütz, in der Unnützlichkeit aber nützlich.[16]) — So scheint

---

[16]) Die hier geschehene Auflösung der zweiten Definition der Gerechtigkeit ist eine Probe von der an Sokrates schon von den Alten gerühmten dialektischen Kunst. Die Definition des Simonides, „Jedem das Schuldige zu leisten," ist offenbar richtig; aber nur weil sie eine leere Tautologie ist. Es kam also vor Allem darauf an, sie mit einem Inhalt zu erfüllen. So verwandelt sich das „Schuldige" bei Polemarch in „das Gute den Freunden und das Böse den Feinden thun." Wobei das αγαθον und κακον im Griechischen ebenso das Nützliche und Schädliche, wie das Sittliche und Unsittliche bezeichnen kann. — Der nun folgende Angriff ist zunächst sophistisch. Sokrates behandelt nämlich darin die Gerechtigkeit wie eine besondere Kunst neben andern und fragt nach dem besonderen Geschäft derselben. Polemarchos nennt da das Kriegführen, das Verhandeln im Frieden, die Geldsachen, das Aufbewahren des Geldes und wird so zuletzt dahin gebracht, als das Geschäft der Gerechtigkeit anzuerkennen, dass sie nur für die Unnützlichkeit oder für den Nichtgebrauch der Dinge nützlich sei. — Die Sophistik liegt hier darin, dass Sokrates in die Definition etwas einschiebt, was sie nicht enthält; Jener bezeichnet die Gerechtigkeit nicht als „besondere Richtung oder Kunst neben andern;" sie kann vielmehr auch die allgemeine, alle besonderen Künste ausgleichende und jeder die Grenze setzende Kunst sein; dann fällt die Widerlegung des Sokrates. Plato lässt den Polemarch offenbar diesen

es. — Keineswegs also, Freund, wäre wohl die Gerechtigkeit etwas sehr Wichtiges, wenn sie nur in Bezug auf das Unnütze nützlich ist. Das aber lass uns überlegen. Ist nicht der Geschickteste, Schläge auszutheilen im Gefecht, im Ringen oder einem Andern, auch der Geschickteste, sie abzuwehren? — Freilich. — Auch wohl wer versteht, sich vor Krankheit zu hüten und sie nicht zu bekommen, ist der Geschickteste, sie Einem anzuthun? — Das dünkt mich wenigstens. — Auch im Lager ist derselbe gut als Wächter, der auch gut ist, die Rathschläge und anderen Handlungen der Feinde auszukundschaften? — Freilich. — Was Einer also gut hüten kann, das kann
334] er auch gut abstehlen? — So zeigt es sich. — Wenn also der Gerechte sich darauf versteht, Geld zu hüten, versteht er sich auch darauf, es zu unterschlagen. — Wie die Rede wenigstens andeutet, sagte er. — Als ein Listiger also, wie sich zeigt, ist uns der Gerechte zum Vorschein gekommen; und Du magst das wohl von Homeros gelernt haben; denn auch dieser lobt des Odysseus mütterlichen Grossvater Autolykos, und sagt von ihm, dass er hoch vor den Menschen berühmt war durch Verstellung und Schwur. [17]) So scheint also die Gerechtigkeit nach Dir sowohl als nach dem Homeros und dem Simonides eine Ueberlistung zu sein, und zwar zum Nutzen der Freunde und zum Schaden der Feinde. Sagtest Du nicht so? — Nein, beim Zeus, sprach er. Aber ich weiss selbst nicht mehr, was ich sagte. Nur das dünkt mich noch immer, dass die Gerechtigkeit den Freunden nützt, den Feinden aber schadet. [18]) — Freunde aber nennst Du die, welche Jedem scheinen gutartig zu sein, oder die es sind, wenn sie es auch nicht scheinen? und Feinde ebenso? — Natürlich ist doch, sprach er, dass Einer, die er für gut-

---

Einwand nicht erheben, weil dies zu schnell zu dem wahren Begriff führen würde, während es hier erst darauf ankam, die mancherlei falschen Definitionen zu beseitigen.

[17]) Die Stelle ist aus der Odyssee, Gesang 19, Vers 395 entlehnt.

[18]) Diese Definition weicht von der früheren dadurch ab, dass sie „das Gute und Böse“ bestimmter als ein „Nützliches und Schädliches“ bezeichnet. Der Begriff ist nun ganz in das Gebiet der Lust verlegt (B. XI. 45).

artig hält, liebt, die aber für bösartig, hasst. — Fehlen aber nicht die Menschen eben darin, dass Viele ihnen scheinen gutartig zu sein, die es nicht sind, und so auch umgekehrt? — Diesen also sind die Guten verhasst und die Schlechten lieb? — Freilich. — Doch aber ist es für diese dann gerecht, den Bösen zu nützen und den Guten zu schaden? — So scheint es. — Aber die Guten sind Gerechte und Solche, die nicht Unrecht thun? — Richtig. — Nach Deiner Rede also kann es gerecht sein, denen, die kein Unrecht thun, Uebles zu thun? — Keinesweges doch, sprach er, o Sokrates! denn das wäre ja offenbar eine arge Rede. — Also den Ungerechten, sprach ich, zu schaden, ist gerecht, den Gerechten aber zu nützen? [19] — Diese Rede ist offenbar schöner als jene. — Vielen also, o Polemarchos, die sich eben geirrt haben, wird es begegnen, dass für sie gerecht ist, ihren Freunden zu schaden, denn sie haben schlechte, ihren Feinden aber zu nützen, denn diese sind gut. Und so werden wir gerade das Gegentheil von dem sagen, was wir behaupteten, dass Simonides sage. — Freilich, sprach er, kommt es so heraus. Lass uns also ändern; denn wir mögen wohl den Freund und Feind nicht richtig bestimmt haben. — Als wir wie doch bestimmten, o Polemarchos? — Dass der gutartig Scheinende Freund sei. — Nun aber, sprach ich, wie wollen wir ändern? — Dass, sprach er, wer gutartig scheint und es auch ist, Freund ist; wer es aber scheint, ohne es zu sein, auch nur Freund scheint, es aber nicht ist. Und über den Feind gelte dieselbe Bestimmung. — Freund also, wie sich zeigt, wird nach dieser Rede [335 der Gute sein, Feind aber der Böse. — Ja. — Heisst Du uns also auch zu dem Gerechten noch eine andere Bestimmung hinzufügen, als wie wir zuerst sagten, als wir sagten, gerecht sei, dem Freunde wohlthun und dem Feinde übel, und nun noch ausserdem sagen, dass gerecht sei, dem Freunde, weil er gut ist, wohlthun, und dem Feinde, weil er böse ist, schaden? — Allerdings, sprach er, scheint es mir so schön gesagt zu sein.

---

[19] Hier sind an Stelle der zweideutigen Begriffe von Freund und Feind die Begriffe des Gerechten und Ungerechten eingeschoben. Damit wird der neue Begriff vorbereitet.

IX. Ist es aber wohl, sprach ich, des Gerechten Sache, auch nur irgend einem Menschen zu schaden? — Freilich doch, sprach er, Bösen und Feinden muss man schaden. — Und wenn man Pferden schadet, werden sie besser oder schlechter? — Schlechter. — Und das in Bezug auf die Tüchtigkeit der Hunde oder der Pferde? — Auf die der Pferde. — Werden nun nicht auch Hunde, wenn man ihnen schadet, schlechter in Bezug auf die Tüchtigkeit der Hunde und nicht auf die der Pferde? — Nothwendig. — Und von Menschen, Freund, sollen wir nicht ebenso behaupten, dass sie durch zugefügten Schaden schlechter werden zur menschlichen Tüchtigkeit und Tugend? — Allerdings wohl. — Aber ist nicht die Gerechtigkeit menschliche Tugend? — Auch das nothwendig. — Auch das also, o Freund, ist nothwendig, dass Menschen, denen man Schaden zufügt, ungerechter werden? — So zeigt es sich. — Können nun wohl die Tonkünstler durch ihre Tonkunst Andere untonkünstlerisch machen? — Unmöglich. — Oder die Reiter durch ihre Reitkunst Andere unberitten? — Das geht nicht. — Aber die Gerechten durch ihre Gerechtigkeit Andere ungerecht? oder überhaupt die Guten durch ihre Tugend Andere schlecht? — Das ist ja unmöglich. — Denn es ist auch nicht die Sache der Wärme, abzukühlen, sondern ihres Gegentheils. — Ja. — Auch nicht der Trockenheit, anzufeuchten, sondern ihres Gegentheils. — Freilich. — Also auch nicht des Guten, zu schaden, sondern seines Gegentheils. — Das ist offenbar. — Und der Gerechte ist doch gut? — Freilich. — Also ist es nicht die Sache des Gerechten, zu schaden, o Polemarchos, nicht nur seinem Freunde nicht, sondern auch sonst Keinem, sondern es ist die Sache seines Gegentheils, des Ungerechten.[20]) — Auf alle Weise dünkst

---

[20]) Diese hier gegebene Widerlegung ist ebenfalls sophistisch; sie gelingt nur durch die Zweideutigkeit des griechischen Wortes *αγαθον*, das ebensowohl das blos Tüchtige und Nützliche wie das Sittliche bezeichnet. Dasselbe gilt für den Gegensatz des *κακον*. Das Beschädigen verschlechtert nun offenbar den Beschädigten nicht sittlich, sondern nur in seinem Wohlbefinden und in seiner Kraft. Indem nun das Wort *ἀρετη* (Tugend) dieselbe Zweideutigkeit wie *αγαθον* (gut) an sich hat, wird dies

Du mich recht zu reden, o Sokrates, sagte er. — Wenn also Jemand behauptet, das Schuldige Jedem abzugeben, sei gerecht, und denkt dabei dieses, den Feinden sei der Gerechte Schaden schuldig und den Freunden Nutzen: so war der nicht weise, der dieses sagte, denn er hat nicht Wahres gesagt. Denn es hat sich uns gezeigt, dass es auf keine Weise gerecht sein könne, irgend Jemand Schaden zuzufügen. — Das gebe ich zu, sagte er. — Bestreiten also wollen wir es gemeinschaftlich, sprach ich, Du und ich, wenn Jemand behauptet, Simonides habe dieses gesagt, oder Bias oder Pittakos [21]) oder irgend ein Anderer von den weisen und gepriesenen Männern. — Ich wenigstens, sagte er, bin bereit, mich Dir beizugesellen zum Streit. — Aber weisst Du wohl, sprach ich, wem mir jener Spruch anzugehören scheint, welcher behauptet, ge- [336
recht sei, den Freunden nützen und den Feinden schaden? — Wem doch? sagte er. — Ich meine, er gehört dem Periandros oder Perdickas oder Xerxes oder Ismenias, dem Thebäer oder sonst einem reichen und sich viel vermögend dünkenden Manne. — Vollkommen Recht, sprach er, hast Du darin. — Wohl! sagte ich. Da sich nun aber gezeigt hat, dass auch dieses nicht die Gerechtigkeit ist, noch das Gerechte, was soll denn Einer sonst sagen, dass es sei?

---

benutzt, um von der Verschlechterung der Tüchtigkeit bei den Pferden, auf die Verschlechterung des sittlichen Zustandes (ἀρετη) bei den Menschen zu schliessen. Dadurch kommt erst die Folgerung heraus, dass die Gerechtigkeit, als Beschädigung der Menschen, sich selbst zerstören würde. — Die christliche Moral hat dieselbe Forderung; man soll auch seinen Feinden nicht schaden; aber die Forderung wird da auf die Pflicht der Liebe gestützt, wovon hier keine Rede ist.

[21]) Beide gehören zu den sieben Weisen Griechenlands. Periander, der später genannt wird, war Tyrann von Korinth und führte eine gewaltthätige, aber auch Grosses vollführende Herrschaft. Er wurde zwar zu den sieben Weisen gerechnet, aber schon in dem Alterthum war dies bestritten, und Plato stellt ihn hier in den Gegensatz zu denselben.

X. Trasymachos nun war, auch schon während wir mit einander redeten, oft im Begriff gewesen, in die Rede einzugreifen, war aber von den Anwesenden verhindert worden, welche gern unsere Rede zu Ende hören wollten. Nun wir aber innehielten, nachdem ich dies gesagt hatte, konnte er nicht länger Ruhe halten, sondern raffte sich auf und kam auf uns los, recht wie ein wildes Thier, um uns zu zerreissen, so dass ich und Polemarchos ganz ausser uns waren vor Schreck. Er aber rief mitten hinein und sagte: In was für leerem Geschwätz seid Ihr doch schon lange befangen, o Sokrates? und was für Albernheiten treibt Ihr mit einander, indem Ihr Euch immer nur schmiegt und biegt, Einer vor dem Anderen? Aber wenn Du in der That wissen willst, was das Gerechte ist, so frage nicht blos und setze nicht etwas darein, zu widerlegen, wenn Einer etwas geantwortet hat; weil Du wohl weisst, dass Fragen leichter ist als Antworten; sondern antworte auch selbst und sage, was Du behauptest, dass das Gerechte sei. Und dass Du mir nur nicht sagst, es sei das Pflichtmässige oder das Nützliche oder das Zweckmässige oder das Vortheilhafte oder das Zuträgliche; sondern deutlich und genau sage, was Du davon sagst. Denn ich werde es nicht gelten lassen, wenn Du dergleichen Geschwätz vorbringst.[22]) Ich nun war ganz verzagt, als ich das hörte, und sein Anblick machte mir Furcht; ja ich glaube, wenn ich ihn nicht eher angesehen hätte, als er mich, würde ich stumm geworden sein. Nun aber hatte ich ihn, wie er nur anfing, von der Rede wild zu werden, gleich zuerst angesehen, so dass ich im Stande war, ihm zu antworten und ihm, wiewohl mit Zittern, sagte: O Trasymachos, sei uns nicht böse! denn wenn wir gefehlt haben in der Untersuchung, ich und Dieser,

[22]) Diese dramatische Einführung des Sophisten Thrasymachos entspricht den Ansichten Plato's, welcher sich überall mit Energie der zersetzenden Richtung Jener widersetzte und der Negation, auf welche Jene beharrten, ein Festes und Inhaltvolles entgegenzustellen sich bemühte. Die Sophistik war allerdings in Plato's Zeit zum Gewerbe geworden und war damit bei Vielen in Streitsucht und Frechheit ausgeartet. Die Rolle eines Solchen wird hier dem Thrasymachos zugetheilt.

so wisse nur, dass wir ungern gefehlt haben. Denn glaube nur nicht, dass wir zwar, wenn wir Geld[23]) gesucht hätten, gewiss nicht so vor einander uns würden beim Suchen geschmiegt und uns den Fund verderbt haben; nun wir aber Gerechtigkeit suchen, eine Sache, die so viel herrlicher ist als vieles Geld, wir so unverständig einander sollten geschont und uns nicht auf das Eifrigste bemüht haben, dass sich hätte zeigen müssen, was sie recht ist. Sondern ich glaube, wir können eben nicht. Und so wäre es denn weit billiger von Euch, Ihr Trefflichen, uns zu bemitleiden, als uns zu zürnen.

XI. Er nun, als er das hörte, lachte sehr spöt- [337
tisch laut auf und sagte: O Herakles, das ist ja jene bekannte Verstellung des Sokrates![24]) Aber das habe ich auch Diesen schon vorhergesagt, dass Du gewiss nicht würdest antworten wollen, sondern wieder Rückhalt suchen in der Verstellung und eher alles Andere thun, als antworten, wenn Dich Einer fragte. — Du bist eben weise, sprach ich, o Thrasymachos, und darum wusstest Du recht gut, dass, wenn Du Einen fragtest, wie viel zwölf ist, und ihm beim Fragen gleich vorhersagtest: Aber dass Du mir nur nicht etwa sagst, Mensch, zwölf sei zwei mal sechs, noch auch drei mal vier, noch sechs mal zwei, noch vier mal drei, denn ich werde es Dir nicht gelten lassen; wenn Du dergleichen salbaderst, so war Dir, denke ich, sehr gewiss, dass Niemand dem antworten würde, der so fragte. Aber wenn er nun zu Dir sagte: O Thrasymachos, wie meinst Du das? ich soll Dir Nichts antworten von dem, was Du genannt hast? etwa auch nicht Du Wunderbarer, wenn es doch eines davon ist? sondern etwas Anderes soll ich sagen als das Wahre? oder wie meinst Du? Was würdest Du ihm hierauf antworten? — Sehr gut! sprach er. Als ob dies etwa jenem ähnlich wäre! — Das hindert ja nichts, sprach ich. Und wenn

---

[23]) Eine spöttische Anspielung auf die Bezahlung, welche die Sophisten zuerst bei dem Unterricht in der Philosophie und Rhetorik einführten.

[24]) Was hier Schl. mit „Verstellung“ übersetzt, heisst im Griechischen *εἰρωνεία* (Ironie), welches Wort bestimmter die feine nur unwissend thuende, aber dabei überlegene Verstellung im Reden bezeichnet.

es auch nicht ähnlich ist, aber es erscheint doch dem Gefragten so; meinst Du, dass er deshalb weniger antworten wird, wie es ihm erscheint, mögen wir es ihm nun verbieten oder nicht? — Also, sprach er, nicht wahr, Du willst es auch so machen? Du willst von dem, was ich Dir verboten habe, etwas antworten? — Es sollte mich nicht wundern, sprach ich, wenn es mir bei näherer Ueberlegung so schiene. — Wie nun, sagte er, wenn ich eine andere Antwort aufstelle über die Gerechtigkeit, weit von allen diesen insgesammt, und eine bessere als diese, was soll Dir dann widerfahren? — Was sonst, sprach ich, als was sich gebührt, dass dem Nichtwissenden widerfahre. Es gebührt ihm aber, zu lernen von dem Wissenden, und das möge mir auch widerfahren. — Du bist klug, sagte er. Aber ausser dem Lernen zahle auch Geld. — Ja, wenn ich welches haben werde, sprach ich. — Das hast Du schon, sagte Glaukon. Also des Geldes wegen, o Thrasymachos, rede nur. Denn wir Alle wollen dem Sokrates zuschiessen. — Das glaube ich wohl! sagte er. Damit Sokrates es mache wie gewöhnlich, selbst nicht antworte, und wenn ein Anderer antwortet, die Rede nehme und widerlege! — Wie aber, o Bester, sprach ich, soll Einer denn antworten, der zuerst nicht weiss und auch nicht behauptet, zu wissen, und dem dann noch, wenn er auch eine Meinung hätte über diese Dinge, von einem gar nicht schlechten Mann verboten wird, irgend Etwas von dem zu sagen, was er für wahr hält? Also ist ja weit billiger, dass Du redest; denn Du behauptest ja, dass Du es weisst, und dass Du es vortragen kannst. Thue also ja nicht anders, sondern sei auch mir gefällig
338] durch Deine Antwort und entziehe es auch dem Glaukon nicht, ihn zu belehren und die Uebrigen.

XII. Als ich nun dieses gesagt, baten auch Glaukon und die Andern ihn, ja nicht anders zu thun. Und Thrasymachos, sah man ganz deutlich, hatte grosse Lust zu reden, um sich Beifall zu erwerben, weil er glaubte, eine gar schöne Antwort zu haben; zugleich aber stellte er sich an, es durchsetzen zu wollen, dass ich der Antwortende sein sollte.[25]) Endlich gab er denn auch nach und

[25]) Ein anderer feiner Zug zur Charakteristik der von Plato bekämpften Sophisten.

sagte dann: Dies ist die Weisheit des Sokrates, selbst will er nichts lehren, aber bei Andern geht er umher, um zu lernen, und weiss es ihnen dann nicht einmal Dank. — Dass ich, sprach ich, von den Andern lerne, daran hast Du recht gesagt, o Thrasymachos; dass Du aber behauptest, ich erstatte ihnen keinen Dank, daran falsch. Denn ich erstatte ihn, soviel ich nur kann; ich kann aber nichts thun, als sie nur loben; denn Geld habe ich nicht. Wie bereitwillig ich aber das thue, wenn Jemand mir scheint gut zu reden, das wirst Du gewiss sehr bald erfahren, wenn Du Deine Antwort gegeben hast, denn ich glaube, Du wirst gut reden. — Höre denn, sprach er. Ich nämlich behaupte, das Gerechte sei nichts Anders, als das dem Stärkeren Zuträgliche. Aber warum lobst Du es nicht? Du wirst gewiss nicht wollen.[26]) — Wenn ich

---

[26]) Diese hier von Thrasymachos gegebene Definition war die allgemein bei den Sophisten geltende. Es ist das Wesen der griechischen Sophistik, die Achtung vor den Autoritäten wissenschaftlich aufzulösen, nachdem sie durch die so fortwährenden verderblichen innern Kriege und durch die nähere Bekanntschaft der Griechen mit den ganz abweichenden Sitten und Religionen fremder Völker bereits bei den gebildeten Klassen thatsächlich erschüttert war. Die Angriffe der Sophisten treffen deshalb zunächst die Religion und die Moral, da deren Quelle allein die Autoritäten sind (B. XI. 54); nur folgeweise gingen sie dann auch auf die Grundlagen des Wissens über; denn auch die Erkenntniss ruht in ihrem letzten Grunde auf Sätzen, die nicht beweisbar sind, sondern nur auf die Nothwendigkeit und die persönliche Gewissheit sich stützen. (B. I. 69.) So konnten die Sophisten auch hier durch Ableugnung dieser Fundamente und durch allerhand dialektische Künste (Eristik) die Festigkeit alles Wissens in Zweifel ziehen.

Eine Folge dieser Richtung war, dass mit dem Begriff der Autorität auch der Begriff des Sittlichen verschwinden musste; es blieb dann nur das Nützliche als Mittel für die Lust und gegen den Schmerz, da das Nützliche in diesen Gefühlen eine nicht so leicht wegzuleugnende Grundlage besass. Hierauf beruht die hier von Thrasymachos gegebene Definition der Gerechtigkeit. Trotzdem zeigt sich in dieser Definition noch ein Anklang an die

nur erst verstanden hätte, was Du meinst! denn jetzt weiss ich es noch nicht. Das dem Stärkeren Zuträgliche, behauptest Du, sei gerecht. Und dieses, o Thrasymachos, wie meinst Du es? Denn Du behauptest doch nicht dergleichen, wie, wenn Polydemus, der Hauptkämpfer, stärker ist als wir, und ihm nun Rindfleisch zuträglich ist für seinen Leib, diese Speise deshalb auch uns, den Schwächeren, als das Jenem Zuträgliche, zugleich gerecht sei? — Du bist eben boshaft, o Sokrates, sagte er, und fassest die Rede so auf, wie Du sie am übelsten zurichten kannst. — Keinesweges, o Bester, sagte ich, sondern sage nur deutlicher, was Du meinst. — Weisst Du etwa nicht, sprach er, dass einige Staaten tyrannisch regiert werden, andere demokratisch und noch andere aristokratisch? — Wie sollte ich nicht? — Und dieses Regierende hat doch die Gewalt in jedem Staat? — Freilich. — Und jegliche Regierung giebt die Gesetze nach dem, was ihr zuträglich ist; die Demokratie demokratische, die Tyrannei tyrannische und die andern ebenso. Und indem sie sie so geben, zeigen sie also, dass dieses ihnen Nützliche das

---

wahre Grundlage des Sittlichen, an die erhabenen Autoritäten (B. XI. 54), indem nur das Nützliche des Stärkeren für das Gerechte erklärt wird. In den „Stärkeren“ ist das Moment der Macht festgehalten, welche jeder Autorität innewohnen muss, wenn ihr Gebot das Sittliche für den Menschen werden soll; aber es ist ein Wesentliches dabei weggeblieben, nämlich das unermessliche Grosse dieser Macht im Verhältniss zu dem einzelnen Menschen. Gerade darin liegt aber die wunderbare Wirkung, dass das Gebot solcher Macht nicht als ein Zwang, nicht als ein Fremdes dem davon Betroffenen gilt, sondern dass er das Gebot mit Achtung empfängt. In seinem Drange, aufzugehen in die Hoheit jener erhabenen Macht, wird deren Wollen ihm zu seinem eignen Wollen; durch dessen Vollbringung genügt er nur sich selbst; er fühlt damit sich eins mit jener erhabenen Macht. Am deutlichsten tritt dies bei der Autorität Gottes hervor, deren Willen dem Gläubigen unmittelbar auch das Sittliche ist, ohne dass er daran einen Anstoss nimmt. Indem nun die Sophisten dies wesentliche Moment bei Seite liessen, indem sie blos einfach das „Stärkere“ setzten, verlor ihre Defi-

Gerechte ist für die Regierten. Und den dieses Uebertretenden strafen sie als gesetzwidrig und ungerecht handelnd. Dies nun, o Bester, ist das, wovon ich meine, dass es in allen Staaten dasselbe Gerechte ist, das der stehenden Regierung Zuträgliche. Diese aber hat die [339 Gewalt, so dass also, wenn Einer Alles richtig zusammennimmt, herauskommt, dass überall dasselbe gerecht ist, nämlich das dem Stärkeren Zuträgliche. — Nun, sprach ich, habe ich verstanden, was Du meinst; ob es aber wahr ist oder nicht, das will ich erst versuchen, zu erfahren. Das Zuträgliche freilich, o Thrasymachos, hast Du auch geantwortet, sei gerecht, obgleich Du mir verbotest, ich solle das nicht antworten; nur hier ist noch dabei: das dem Stärkeren. — Das ist also etwa wohl nur ein kleiner Zusatz! sprach er. — Noch ist auch nicht klar, ob es ein grosser ist; aber dass wir dieses überlegen müssen, ob Du wahr gesprochen hast, das ist klar. Denn da, dass das Gerechte ein Zuträgliches ist, auch ich eingestehe, Du aber hinzusetzend behauptest, es sei das dem

---

nition die Wahrheit. Der blos vergleichsweise Stärkere steht vielmehr ebenfalls unter dem Sittengebot, und die messbare Stärke wird vielmehr das Unsittliche, wenn sie ihr Recht auf ihre Stärke stützt. Deshalb ist es auch an diesem Punkte, wo Plato die Widerlegung anknüpft. Dennoch gilt ihm diese Definition so wichtig, dass der ganze Rest des ersten Buches damit ausgefüllt wird.

Den ähnlichen Fehler wie die Sophisten beging später Haller in seiner „Restauration der Staatswissenschaften". Er leitete das Sittliche auch aus dem blossen „Mächtigersein" ab und übersah, dass nur eine unermesslich grosse und deshalb erhabene Macht die Achtung vor ihrem Willen und damit das Sittliche begründen kann.

Denselben Fehler begehen auch alle Gegner dieser Ableitung des Sittlichen. Indem sie das „Unermessliche" übersehen und die Autorität blos als die Macht an sich auffassen, ist damit der Begriff der Autorität vernichtet und die Widerlegung leicht. Auch Plato stützt darauf seine Widerlegung; allein ihn trifft dieser Vorwurf weniger, da die Sophisten selbst dieses Moment des „Unermesslichen" in ihre Definition nicht aufgenommen hatten.

Stärkeren, und ich dies nicht weiss, so müssen wir es also überlegen. — Ueberlege es nur! sagte er.

XIII. Das soll geschehen, sprach ich. Und sage mir nur, behauptest Du nicht auch, den Regierenden zu gehorchen, sei gerecht? — Ja freilich. — Sind nun aber die Regierenden unfehlbar in jeglichem Staat oder solche, dass sie auch wohl etwas fehlen? — Auf alle Weise wohl, sagte er, solche, dass sie auch wohl etwas fehlen. — Also wenn sie unternehmen, Gesetze zu geben, so geben sie Einige zwar richtig, Andere aber auch nicht richtig? — Das meine ich freilich. — Und ist nun richtig, wenn sie das ihnen selbst Zuträgliche festsetzen, nicht richtig aber, wenn das Unzuträgliche? Oder wie meinst Du es? — So. — Was sie aber festsetzen, müssen die Regierten thun, und das ist das Gerechte? — Wie sollte es nicht! — Also nicht allein das dem Stärkeren Zuträgliche zu thun ist gerecht nach Deiner Rede, sondern auch das Gegentheil, das nicht Zuträgliche. — Was sagst Du? sprach er. — Was Du sagst, denke ich wenigstens; lass uns aber noch besser zusehen. Ist es nicht eingestanden, dass, indem die Regierenden den Regierten befehlen, Einiges zu thun, sie bisweilen des für sie Besten verfehlen; was aber auch die Regierenden befehlen mögen, das sei für die Regierten gerecht zu thun? ist das nicht eingestanden? — Das glaube ich freilich, sagte er. — Glaubst Du nun also, sprach ich, eingestanden zu haben, auch das den Regierenden und Stärkeren Unzuträgliche zu thun, sei gerecht, wenn die Regierenden wider Wissen, was ihnen übel ist, anordnen, und Du doch sagst, diesen sei gerecht zu thun, was jene angeordnet haben? Kommt es also nicht alsdann nothwendig so heraus, o weisester Thrasymachos, dass es gerecht ist, das Gegentheil von dem zu thun, was Du sagst? Denn das den Stärkeren Unzuträgliche wird dann den Schwächeren anbefohlen zu thun. — Ja beim Zeus, o Sokrates, sprach Polemarchos, das ist ganz offenbar. — Wenn Du ihm freilich dies be-
340] zeugst, sagte Kleitophon, das Wort nehmend. — Was bedarf es denn, sprach Jener, eines Zeugen? Denn Thrasymachos selbst gesteht ja ein, dass die Regierenden bisweilen, was für sie selbst übel ist, anordnen, und dass den Regierten gerecht sei, dieses zu thun. Denn das von den Regierenden Befohlene zu thun, o Polemarchos, hat

Thrasymachos festgesetzt, dass es gerecht sei. Und auch das dem Stärkeren Zuträgliche hat er gesagt, sei gerecht. Und nachdem er dieses Beides gesagt, hat er wiederum zugestanden, dass die Stärkeren bisweilen das ihnen selbst Unzuträgliche den Schwächeren und Regierten befehlen, zu thun. Und nach diesen Zugeständnissen nun wäre das dem Stärkeren Zuträgliche um nichts mehr gerecht als das nicht Zuträgliche. — Aber, sagte Kleitophon, unter dem dem Stärkeren Zuträglichen hat er doch gemeint, was der Stärkere für ihn selbst zuträglich hielte, dieses müsse der Schwächere thun, und dies hat er als das Gerechte festgesetzt. — Aber so, sprach Polemarchos, wurde doch nicht gesagt. — Das macht nichts aus, o Polemarchos! sprach ich; sondern wenn Thrasymachos jetzt es so erklärt, so wollen wir es so von ihm annehmen.

XIV. Sage mir also, o Thrasymachos, war es dieses, was Du als das Gerechte beschreiben wolltest, das dem Stärkeren als ihm zuträglicher Erscheinende, es mag ihm nun wirklich zuträglich sein oder nicht? sollen wir sagen, so meinest Du es? — Ganz und gar nicht, sprach er. Aber meinst Du denn, ich nenne den Stärkeren den, der sich irrt, eben wenn er sich irrt? — Das glaube ich freilich, sagte ich, meintest Du, als Du eingestandest, die Regierenden seien nicht unfehlbar, sondern verfehlten auch manchmal etwas. — Du bist eben ein Verdreher, o Sokrates, sprach er, in Reden. Denn bedenke gleich dieses: nennst Du etwa den einen Arzt, der sich irrt, in Absicht der Kranken, eben in Bezug auf das, worin er sich irrt? oder einen Rechenmeister, der im Rechnen fehlt, dann, wann er fehlt, in Bezug auf eben diesen Fehler? Aber ich meine, wir sagen wohl so in gemeiner Rede, der Arzt hat sich geirrt, der Rechenmeister hat sich geirrt, und der Sprachmeister; ich meine aber, ein Jeder von diesen, sofern er das wirklich ist, was wir ihn nennen, fehlt doch niemals. So dass nach der genauen Rede, weil doch auch Du es so genau nimmst, kein Meister jemals fehlt. Denn nur, wenn die Wissenschaft ihn im Stich lässt, fehlt der Fehlende, insofern als er kein Meister ist. So dass kein Meister oder Weiser oder Herrscher irgend dann fehlt, wann er Herrscher ist. Aber Jeder wird doch sagen, der Arzt hat gefehlt und der Regent hat gefehlt. Und dem Aehnliches denke also, dass auch ich Dir jetzt geantwortet

habe. Das ganz Genaue aber ist jenes, dass der Regent, insofern er Regent ist, nirgend fehlt, und wenn er nicht fehlt, das für ihn selbst Beste festsetzt. Und dieses hat **341**] der Regierte dann zu thun. Also, wie ich auch von Anfang an sagte, gerecht nenne ich das dem Stärkeren Zuträgliche thun.

XV. Wohl, sprach ich, o Thrasymachos. Denkst Du nun, ich verfälsche und verdrehe? — Allerdings, sagte er. — Du denkst also, ich habe hinterhältischerweise, um Dich in der Rede zu überlisten, gefragt, was ich gefragt habe? — Das weiss ich sehr gut, sagte er, und es soll Dir nichts helfen. Denn weder wirst Du mir entgehen, wenn Du überlisten willst, noch, wenn Du mir nicht entgangen bist, mich mit Gewalt überwinden können in der Rede. — Auch möchte ich das gar nicht unternehmen, du Vortrefflicher, sprach ich. Allein damit uns nicht wieder so etwas begegnet, so bestimme nun, ob Du den Regenten und Stärkeren meinst, wie man gewöhnlich redet, oder den nach der genauen Rede, wie Du jetzt sagtest, dessen, als des Stärkeren, Zuträgliches dem Schwächeren gerecht sein soll, zu thun. — Den, sprach er, der nach der allergenauesten Rede der Regent ist. Und dagegen nun richte etwas an und verdrehe, wenn Du etwas kannst. Ich verbitte mir nichts von Dir; aber es hat wohl keine Noth, dass Du es können solltest. — Du meinst also wohl, sprach ich, ich könne so unsinnig sein, dass ich versuchte, einen Löwen zu scheeren oder den Thrasymachos in Reden zu übervortheilen? — Jetzt eben wenigstens, sagte er, hast Du es versucht; aber freilich, es war damit auch nichts. — Genug, sprach ich, von dergleichen. Aber sage mir, der Arzt nach der genauen Rede, von dem Du jetzt sprachst, ist der ein Gelderwerber oder ein Versorger der Kranken? Und sprich mir nur von dem wahrhaften Arzt. — Der Kranken Versorger, sagte er, ist er. — Und wie der Steuermann? ist der wahre Steuermann der Schiffsleute Regent oder ein Schiffender? — Der Schiffsleute Regent. — Denn dies, denke ich, darf man nicht in Anschlag bringen, dass er mit in dem Schiffe fährt, noch ihn deshalb einen Schiffenden nennen. Denn nicht sofern er fährt, heisst er Steuermann, sondern wegen seiner Kunst und seinem Regiment über die Schiffenden. — Richtig, sprach er. — Nun giebt

es doch für jeden von diesen ein Zuträgliches. — Freilich. — Ist nicht auch die Kunst, sprach ich, eben dazu da, um das Jedem Zuträgliche zu suchen und darzureichen? — Eben dazu, sagte er. — Giebt es nun etwa auch für jede Kunst noch ein anderes Zuträgliches, dessen sie bedarf, oder ist jede selbst für sich hinreichend, um möglichst vollkommen zu sein? — Wie so fragst Du das? — So wie, sagte ich, wenn Du mich fragtest, ob der Leib wohl genug daran habe, Leib zu sein, oder ob er noch sonst etwas bedürfe, ich sagen würde, allerdings bedarf er. Eben dazu ist ja die Kunst, die wir jetzt gefunden haben, die Heilkunst; weil der Leib elend ist und nicht zufrieden damit, ein solcher zu sein. Damit sie nun diesem das Zuträgliche darreiche, dazu ist die Kunst eingerichtet. Scheine ich Dir nun, sagte ich, richtig zu sprechen, indem ich so sage, oder nicht? — Richtig, sprach er. — Wie aber ist auch die Heilkunst selbst elend? oder ist irgend eine Kunst noch sonst einer Vollkommenheit bedürf- [342
tig, wie die Augen der des Gesichtes und die Ohren der des Gehörs, so dass eben deshalb ihnen eine Kunst noth thut, die das Zuträgliche hierzu ihnen aussinnt und verschafft? Ist so auch in der Kunst selbst eine Elendigkeit, dass jeder Kunst wieder eine andere Kunst noth thut, die ihr das Zuträgliche aussinnt? und der aussinnenden wiederum eine andere solche? und geht das ins Unendliche fort? oder wird jede schon selbst ihr Zuträgliches besorgen? oder bedarf sie überhaupt weder ihrer selbst noch einer andern, um das für ihre Schlechtigkeit Zuträgliche zu besorgen, weil ja nämlich gar keine Schlechtigkeit oder Fehler in gar keiner Kunst zu finden ist, noch auch einer Kunst zukommt, für irgend etwas Anderes das Zuträgliche zu suchen, als für das, dessen Kunst sie ist; selbst aber ist jede als richtig auch ohne Fehl und ohne Tadel, so lange nämlich jede genau ganz ist, was sie ist. Und untersuche nur nach jener genauen Rede, ob es sich so oder anders verhält. — So, sprach er, offenbar. — Also, sagte ich, besorgt auch die Heilkunst nicht das der Heilkunst Zuträgliche, sondern das dem Leibe. — Ja, sagte er. — Noch die Reitkunst das der Reitkunst, sondern das den Pferden, noch auch irgend eine andere Kunst das ihr selbst, denn sie bedarf nichts weiter, sondern dem, dessen Kunst sie ist. — So, sagte er, zeigt es

sich. — Allein, o Thrasymachos, die Künste regieren doch und haben Gewalt über jenes, dessen Künste sie sind? — Hier gab er noch zu, aber sehr mit Mühe. — Also keine Wissenschaft besorgt oder befiehlt das dem Herrschenden Zuträgliche, sondern das dem Schwächeren und von ihr selbst Beherrschten. — Auch das gab er freilich am Ende zu, er suchte aber doch erst darum zu streiten. Nachdem er es nun eingestanden, sagte ich, nicht wahr, also auch kein Arzt, als Arzt, sieht auf das dem Arzt Zuträgliche, noch befiehlt es, sondern das dem Kranken? Denn von dem wahrhaften Arzt ist eingestanden, er sei, der über die Leiber die Regierung führt, aber nicht der Gelderwerber. Oder ist das nicht eingestanden? — Er bejahte es. — Nicht auch von dem wahrhaften Steuermann, dass er der die Schiffsleute Regierende ist und nicht der Schiffende? — Es ist eingestanden. — Nicht also wird ein solcher Steuermann und Befehlshaber das dem Steuermann Zuträgliche bedenken und anordnen, sondern das dem Schiffenden und unter seinem Befehl Stehenden. — Das bejahte er mit Noth. — Also, sprach ich, o Thrasymachos, bedenkt auch wohl kein Anderer in keinem Amt, sofern er ein Regierender ist, das ihm selbst Zuträgliche, noch befiehlt es, sondern das dem Regierten und von ihm selbst Gemeisterten; und auf dieses sehend und das diesem Zuträgliche und Angemessene, sagt er, was er sagt, und thut er Alles insgesammt, was er thut.[27])

---

[27]) Der erste Angriff des Sokrates gegen die Definition des Thrasymachos hebt die Zweideutigkeit des „Zuträglichen“ hervor; damit kann gemeint sein, was der Stärkere, wenn auch irrthümlich, dafür hält; oder das wahrhafte (objektive) Zuträgliche. Nachdem Thrasymachos das Letztere als das bezeichnet, was in seiner Definition gemeint sei, zeigt Sokrates, dass jede Kunst, also auch die des Regierenden, sich nicht auf das diesem Zuträgliche richtet, sondern auf das Zuträgliche der Regierten. — Diese Widerlegung ist aber sophistisch. Sokrates verwechselt die Richtung, welche jede Kunst auf ihr Ziel hat, mit der weiteren Verwendung dieses Zieles als Mittel zu anderen Zwecken. So herrscht der Arzt über den Leib, der Steuermann über das Schiff; allein damit ist noch nicht gesetzt, dass sie diese Herrschaft

XVI. Als wir nun hier waren in der Rede, und Allen schon offenbar war, dass die Erklärung des Gerechten [343 sich in das Gegentheil umgesetzt hatte, hub Thrasymachos, anstatt zu antworten, an: Sage mir doch, o Sokrates, hast Du wohl eine Amme? — Wie doch? sprach ich. Solltest Du nicht lieber antworten, als dergleichen fragen? — Weil sie doch, sagte er, übersieht, dass Du den Schnupfen hast und Dich nicht ausschnäuzt, da Du es doch sehr nöthig hast, wenn Du ja nicht einmal weisst, was Hirten sind und Schafe. — Weshalb doch recht? fragte ich. — Weil Du glaubst, dass die Schäfer und Hirten das Gute für die Schafe und Rinder bedenken, und wenn sie sie fett machen und pflegen, auf etwas Anderes sehen, als was gut ist für ihre Herren und für sie selbst; und so auch von den Herrschern in den Städten, die wahrhaft regieren, meinst, dass sie anders gegen die Beherrschten gesinnt sein, wie Einer auch gegen seine Schafe gesinnt ist, und etwas Anderes bedenken bei Tag und bei Nacht, als wie sie doch sich selbst den meisten Vortheil schaffen können. Und so weit bist Du ab mit Deinen

---

auch nun unbedingt zu dem Wohle der dabei Betheiligten verwenden müssen. Ein Arzt kann gerade vermöge der Herrschaft über den Leib den Kranken auch noch kränker machen, und der Steuermann kann das Schiff wo anders hin lenken, als die Passagiere wollen. In beiden Fällen können sie dabei dennoch ihre Kunst technisch vollkommen gut ausüben. So ist es auch mit der Kunst, zu regieren: es bleibt dieselbe technisch gute Ausübung dieser Kunst, mag sie zu dem Nutzen des Herrschers oder der Beherrschten ausgeübt werden. Sokrates selbst fühlt dies, und deshalb fügt er zum Arzt und Steuermann später das Beiwort *ἀκριβής (exactus)* hinzu, was Schleiermacher mit „wahrhaft" übersetzt, während er mehr das „genaue, sorgfältige" bezeichnet und damit eine sittliche Nebenbedeutung erhält, welche den unsittlichen Gebrauch der Kunst ausschliesst. Nur so gelingt dem Sokrates der Beweis, dass der Herrscher „als Herrscher" nicht sein, sondern der Regierten Zuträgliches im Auge habe. In dem technisch guten Herrschen liegt dies nicht, sondern nur in dem sittlich guten, und das „sittlich" ist hier nur durch einen Trugschluss von Sokrates eingeschoben.

Gedanken von der Gerechtigkeit und dem Gerechten, und der Ungerechtigkeit und dem Ungerechten, dass Du noch nicht weisst, dass die Gerechtigkeit und das Gerechte eigentlich ein fremdes Gut ist, nämlich des Stärkeren und Herrschenden Nutzen, des Gehorchenden und Dienenden aber arger Schade; die Ungerechtigkeit[23]) aber ist das Gegentheil und herrscht über die in der That Einfältigen und Gerechten, die Beherrschten aber thun, was jenem dem Stärkeren zuträglich ist, und machen ihn glücklich, indem sie ihm dienen, sich selbst aber nicht im Mindesten. Du musst Dir aber, o einfältigster Sokrates, die Sache darauf ansehen, dass der Gerechte überall schlechter daran ist als der Ungerechte. Zuerst nämlich in allen Geschäften unter sich, worauf nur immer ein solcher mit einem solchen sich einlassen mag, wirst Du niemals finden, wenn das Geschäft beendigt ist, dass der Gerechte mehr hat als der Ungerechte, sondern weniger; dann auch in denen mit der Stadt, wenn es irgend Beiträge giebt, so trägt von Gleichem der Gerechte mehr bei, der Andere aber weniger; und wenn Einnahmen, so gewinnt jener nichts, Dieser aber viel. So auch, wenn sie Beide ein Amt verwalten, so hat auch davon der Gerechte, wenn auch keinen andern Schaden, doch den, dass seine eignen Angelegenheiten durch Vernachlässigung schlechter stehen, und dass er vom Staate gar keinen Vortheil zieht, weil er gerecht ist, und überdies noch, dass er sich bei seinen Verwandten und Bekannten verhasst macht, wenn er ihnen in nichts gefällig sein will, gegen die Gerechtigkeit; dem Ungerechten aber von alledem das Gegentheil. Ich meine nämlich den, welcher im Grossen zu übervortheilen versteht. Diesen also betrachte, wenn Du beurtheilen willst, wieviel mehr es einem Jeden für sich austrägt, wenn er 344] ungerecht ist, als wenn gerecht. Am allerleichtesten aber wirst Du es erkennen, wenn Du Dich an die voll-

---

23) Unter „Ungerechtigkeit“ wird hier die in dem gewöhnlichen Sinne verstanden, so dass sie mit der „Gerechtigkeit“ im Sinne der Sophisten dasselbe ist. Die Ausdrucksweise ist auch im Griechischen ungenau. Im Folgenden sind die Worte „Gerecht“ und „Ungerecht“ immer in dem gewöhnlichen Sinn zu verstehen, wo nicht ausdrücklich ein Zusatz gemacht ist.

endetste Ungerechtigkeit hältst, welche den, der Unrecht gethan, zum Glücklichsten macht, die aber das Unrecht erlitten haben und nicht wieder Unrecht thun wollen, zu den Elendesten. Dies aber ist die sogenannte Tyrannei, welche nicht im Kleinen sich fremdes Gut mit List und Gewalt zueignet, heiliges und unheiliges, Gemeingut und Eigenthum, sondern gleich insgesammt Alles, was, wenn es Einer einzeln veruntreut und dabei entdeckt wird, ihm die härtesten Strafen und Beschimpfungen zuzieht. Denn Tempelräuber und Seelenverkäufer[29]) und Räuber und Betrüger und Diebe heissen die, welche einzeln eine von dergleichen Uebelthaten begehen. Wenn aber Einer ausser dem Vermögen seiner Mitbürger auch noch sie selbst in seine Gewalt bringt und zu Knechten macht, so wird er anstatt dieser schlechten Namen glückselig und preiswürdig genannt, nicht nur von seinen Mitbürgern, sondern auch von den Andern, sobald sie nur hören, dass er die ganze Ungerechtigkeit begangen hat. Denn nicht aus Furcht, Ungerechtes zu thun, sondern zu leiden, schimpft die Ungerechtigkeit, wer sie schimpft. Auf diese Art, o Sokrates, ist die Ungerechtigkeit kräftiger und edler und vornehmer als die Gerechtigkeit, wenn man sie im Grossen treibt; und wie ich von Anfang an sagte, das dem Stärkeren Zuträgliche ist das Gerechte, das Ungerechte aber ist das Jedem selbst Vortheilhafte und Zuträgliche.[30])

---

[29]) Das griechische Wort *ανδραποδιστης* bezeichnet einen Menschen, der hinterlistigerweise Freie einfängt und dann als Sklaven verkauft.

[30]) Hier wird die in Erl. 27 aufgedeckte Sophistik auch von Thrasymachos blossgelegt; das Beispiel mit den Schafen und dem Hirten ist treffend. Allein Thrasymachos bleibt nicht einfach hierbei stehen, sondern geht weiter, indem er das Gerechte im gewöhnlichen Sinne allgemein als das für den Schwachen Schädliche definirt, was viel mehr besagt als die ursprüngliche Definition, wonach das Gerechte das dem Starken Nützliche ist. Der Nutzen der Herrscher und der Nutzen der Beherrschten sind keine unversöhnlichen Gegensätze, sondern können zusammentreffen; Sokrates fasst seinen Gegner aber nicht an diesem Punkt, sondern anderwärts.

XVII. Als Thrasymachos dieses gesagt, hatte er im Sinne, fortzugehen, nachdem er uns wie ein Bader viel und reichliche Rede über die Ohren gegossen hatte. Allein die Anwesenden liessen ihn nicht, sondern nöthigten ihn, zu bleiben und Rede zu stehen über das Gesagte. Und auch ich meinerseits bat ihn gar sehr und sagte: O herrlicher Thrasymachos, was für eine Rede hast Du uns hingeworfen und gedenkst doch nun fortzugehen, bevor Du hinreichend gezeigt hast oder erfahren, ob es sich so oder anders verhält! Oder meinst Du, es sei eine Kleinigkeit, die Du unternommen hast, zu bestimmen, und nicht die Einrichtung des ganzen Betragens, wie es Jeder von uns einrichten muss, um das zweckmässigste Leben zu leben? — Glaube denn etwa ich, sprach Thrasymachos, dass dem nicht so sei? — Du scheinst doch, sprach ich, um uns Dich gar nicht zu kümmern, noch etwas daraus zu machen, ob wir besser leben oder schlechter, da wir ja nicht wissen, was Du zu wissen behauptest. Also, o Guter, gieb Dir die Mühe, es auch uns zu zeigen. Es wird Dir ja auch nicht schlecht angelegt sein, was Du so Vielen, als
345] wir sind, Gutes erweisest. Denn gleich ich meines Theils sage Dir, dass ich Dir nicht glaube, noch der Meinung bin, die Ungerechtigkeit sei vortheilhafter als die Gerechtigkeit, auch nicht, wenn Einer sie ganz loslässt und sie gar nicht hindert, zu thun, was sie nur will. Sondern, Bester, es sei Einer ungerecht und vermöge auch Unrecht zu thun, sei es nun versteckterweise, oder indem er es durchsetzt, dennoch überredet er mich nicht, dass das mehr Gewinn bringe als die Gerechtigkeit. Ebenso nun ergeht es vielleicht noch Manchem unter uns, nicht mir allein. Ueberzeuge uns also, Du Vortrefflicher, hinreichend, dass wir uns nur schlecht berathen, indem wir die Gerechtigkeit höher halten als die Ungerechtigkeit. — Und wie, sagte er, soll ich Dich überzeugen? denn wenn Du durch das eben Gesagte nicht überzeugt bist, was soll ich Dir noch thun? Kann ich Dir denn die Rede in die Seele hineintragen und sie da fest machen? — Nein, beim Zeus, sprach ich, das ja nicht. Sondern zuerst, was Du gesagt hast, dabei bleibe; oder wenn Du es umänderst, so ändere es offenbar um und hintergehe uns nicht. Nun aber siehst Du wohl, o Thrasymachos; denn lass uns noch einmal das Vorige betrachten, dass,

wie Du zuerst den wahrhaften Arzt bestimmtest, Du den wahrhaften Hirten hernach nicht geglaubt hast genau ebenso festhalten zu müssen; sondern Du glaubst, er hüte die Schafe, sofern er Hirt ist, nicht auf das Beste der Schafe sehend, sondern wie ein Gastgeber, der ein Mahl ausrichten will auf den Schmaus, oder auch auf den Kaufpreis wie ein Handelsmann, nicht wie ein Hirt. Der Hirtenkunst liegt aber doch gar nicht anders ob, als dass sie dem, worüber sie gesetzt ist, das Beste darreiche; denn ihr eignes, dass sie ganz gut sei, ist ja schon hinreichend besorgt, so lange ihr nämlich nichts daran fehlt, die Hirtenkunst zu sein. So glaube ich nun meines Theils müssten wir eben eingestehen von jeder Regierung, sofern sie Regierung ist, dass sie keines Andern Bestes bedenke als eben Jenes, des Regierten und Gepflegten, sowohl von der bürgerlichen Regierung als von irgend einer besonderen Oberaufsicht. Und glaubst Du denn, dass die Regierenden in den Städten, die wahrhaften, nämlich gern regieren? — Beim Zeus, sagte er, ich glaube es nicht, sondern ich weiss es ganz bestimmt. —

XVIII. Und wie, o Thrasymachos, sagte ich, siehst Du denn nicht, dass jedes andere Regiment Niemand gern führen will, sondern dass sie Lohn dafür fordern? Weil nämlich nicht ihnen aus dem Herrschen ein Vortheil hervorgehen wird, sondern dem Beherrschten. Denn sage mir nur dieses, nennen wir nicht jedesmal jede Kunst [**346** deshalb eine andere, weil ihr ein anderes Vermögen zukommt? Und, Bester, antworte ja nichts gegen Deine Meinung, damit wir doch etwas zu Stande bringen. — Freilich deshalb, sagte er, eine andere. — Gewährt nun nicht auch jede von ihnen uns irgend einen besonderen Nutzen, nicht aber alle einen gemeinschaftlichen; wie die Heilkunst Gesundheit, und die Steuermannskunst Sicherheit bei der Schifffahrt, und die andern ebenso? — Freilich. — Nicht auch so die Lohndienerei Lohn? denn dies ist ihr Vermögen. Oder nennst Du Heilkunst und Steuermannskunst dieselbe? oder, wenn Du nämlich genau bestimmen willst, wie Du ja angenommen hast, wirst Du doch gewiss nicht, wenn ein Steuermann grsund ist, weil das Seefahren ihm wohl bekommt, deshalb seine Kunst Heilkunst nennen? — Freilich nicht. — Und ebenso wenig, denke ich, die Lohndienerei, wenn Jemand auch beim Lohndienst

gesund ist? — Freilich nicht. — Wie aber die Heilkunst Lohndienerei, wenn Einer auch für das Heilen Lohn nimmt? — Nein, sagte er. — Und wir sind doch übereingekommen, dass der Nutzen jeder Kunst ein besonderer sei? — Das sei so, sagte er. — Welchen Nutzen also alle Künstler gemeinschaftlich erlangen, den müssen sie auch von etwas haben, was sie alle, einer wie der andere, ausserdem anwenden. — Das ist deutlich, sagte er. — Sollen wir also sagen, der Lohn, den die Künstler als Nutzen davontragen, komme ihnen daher, weil sie die lohndienerische Kunst noch dazu anwenden? — Er stimmte kaum bei. — Nicht also von eines Jeden eigner Kunst kommt ihm dieser Nutzen, der Empfang des Lohns; sondern wenn man es genau erwägen will, bewirkt die Heilkunst die Gesundheit, und die lohndienerische Kunst den Lohn, die Baukunst das Haus, und die sie begleitende lohndienerische Kunst den Lohn. Und die andern insgesammt bewirken ebenso jede ihr eignes Werk und bringen dem Vortheil, worüber sie gesetzt sind. Und wenn nun kein Lohn damit verbunden ist, hat dann wohl der Meister einen Vortheil von der Kunst? — Es zeigt sich nicht, sagte er. — Also bringt sie ihm auch wohl keinen Vortheil dann, wann er sie umsonst ausübt? — Ich glaube es auch. — Also, o Thrasymachos, dies ist schon klar, dass keine Kunst oder Regierung ihren eigenen Nutzen besorgt, sondern, was wir schon lange sagten, den des Regierten besorgt sie und ordnet Alles an, auf das jenem Zuträgliche sehend, welcher ja der Schwächere ist, und nicht auf das dem Stärkeren. Deshalb nun, o lieber Thrasymachos, sagte ich auch vorher, dass Niemand gern daran gehe, etwas zu regieren, und fremdes Uebel über sich nehme, wieder in Ordnung zu bringen, sonderu Lohn dafür fordere, weil Derjenige, welcher seine Kunst gut ausüben will, niemals sein eignes Bestes besorgt, wo er nach
347] seiner Kunst etwas anordnet, sondern dessen, was er regiert; weshalb denn, wie einleuchtet, ein Lohn da sein muss für die, welche sollen regieren wollen, sei es nun Geld oder Ehre oder eine Strafe, falls sie es nicht thun. —

XIX. Wie meinst Du das, o Sokrates? sagte Glaukon. Denn jene beiden Arten des Lohnes kenne ich wohl, was für eine Strafe Du aber meinst, die Du als Lohn anrechnest, das habe ich nicht verstanden. — Also gerade den

Lohn der Besten, sprach ich, verstehst Du nicht, um dessentwillen die Rechtschaffensten regieren? Oder weisst Du nicht, dass, ehrgeizig und geldgeizig zu sein, für einen Schimpf gehalten wird und es auch ist? — Das wohl, sagte er. — Deshalb nun, sprach ich, mögen die Guten weder des Geldes wegen regieren noch der Ehre wegen. Denn sie wollen weder offenbar für ihre Amtsführung sich Lohn bedingen und Miethlinge heissen noch, wenn sie heimlich Gewinn davon machten, Betrüger; und ebenso wenig thun sie es der Ehre wegen, denn sie sind nicht ehrgeizig. Also muss ein Zwang für sie vorhanden sein und eine Strafe, wenn sie sollen regieren wollen; daher denn, freiwillig an die Regierung gehen und nicht eine Nothwendigkeit abwarten, beinahe für schändlich gehalten wird. Die grösste Strafe aber ist, von Schlechteren regiert zu werden, wenn Einer nicht selbst regieren will; und aus Furcht vor dieser scheinen mir die Rechtschaffenen zu regieren, wenn sie regieren. Und dann gehen sie an die Regierung, nicht als stände ihnen etwas Gutes bevor, oder als dächten sie sich dabei sehr wohl zu befinden, sondern als an etwas Nothwendiges, weil sie weder Bessere, als sie selbst sind, haben, um diesen die Regierung zu überlassen, noch auch ihnen Gleiche. Denn es scheint, wenn es eine Stadt von rechtschaffenen Männern gäbe, würde man sich um das Nichtregieren ebenso streiten wie jetzt um das Regieren, und daraus würde dann offenbar sein, dass der in der That wahrhafte Herrscher nicht in der Art hat, das ihm selbst Zuträgliche zu bedenken, sondern das dem Regierten. Daher auch jeder Verständige vorziehen wird, sich von Andern Nutzen bringen zu lassen, als sich viel zu schaffen zu machen, um Andern zu nützen. Dieses nun also gebe ich dem Thrasymachos keineswegs zu, dass das Gerechte das dem Stärkeren Zuträgliche sei.[31]) Doch dieses wollen wir hernach noch

[31]) Hier beseitigt Sokrates die Behauptung seines Gegners zunächst damit, dass er den Vortheil, welcher dem Regierenden wie jedem andern Kunstausübenden zufallen kann, nicht zu seiner besondern Kunst rechnet, sondern zu einer andern Kunst, der Lohndienerei, welche mit jener verbunden werden könne. Wenn deshalb die Regierenden Vortheil für sich gewinnen, so ist das nicht die Folge

betrachten. Noch weit wichtiger aber scheint mir das zu sein, was Thrasymachos jetzt sagt, indem er behauptet, des Ungerechten Leben sei besser als des Gerechten. Du also, sprach ich, o Glaukon, welches wählst Du? und was scheint Dir richtiger zu sein? — Ich meines Theils, sagte er, dass des Gerechten Leben zweckmässiger[32]) ist. — Hast Du auch wohl gehört, sprach ich, was für Gutes Thrasymachos uns jetzt an dem des Ungerechten vorgerechnet hat? — Ich habe es zwar gehört, sagte er, aber **348**] ich glaube es nicht. — Sollen wir ihn also, wenn wir irgend einen Weg dazu ausfinden können, überzeugen, dass er nicht richtig redet? — Wie sollte ich das nicht wollen? antwortete er. — Wenn wir nun zu seiner Rede eine entsprechende Gegenrede anlegen wollten, wieviel Gutes es wiederum hat, gerecht zu sein, und dann er wieder eine und wir eine andere, so würde man die Güter

---

ihrer Kunst des Regierens, sondern ihre Kunst, Lohn zu erwerben. — Man bemerkt leicht, dass auch diese Unterscheidung sophistisch ist. Der Vortheil wird vielmehr durch die eigene Kunst, nicht durch eine zweite daneben erlangt. So bei dem Hirten; er pflegt und mästet seine Schafe und schlachtet sie dann zur rechten Zeit, damit sie als Nahrung des Menschen dienen. Auch dies Schlachten zur rechten Zeit gehört zur Kunst des Hirten und ist keine besondere Kunst, die ihre eignen Kenntnisse forderte; vielmehr ist die Erkenntniss des rechten Zeitpunktes dafür nur durch die Hirtenkunst möglich. Diese Unterscheidung in zwei Künste ist also ein ähnliches sophistisches Hülfsmittel, wie früher die Einschiebung des „sorgsam“ (ἀκριβής) zur Kunstausübung; es wird damit das sittliche Moment heimlich eingeschoben und die unsittliche Verwendung der Kunst zu weiteren Zwecken aus der besondern Kunst entfernt; während es gerade das Wesen des Technischen ist, nur sein bestimmtes Ziel mit den tauglichsten Mitteln zu verfolgen, und es für die Technik gleichgültig bleibt, ob dies Ziel mit dem Nutzen des Gegenstandes oder der betreffenden Personen (Schafe, Regierte) zusammentrifft oder nicht.

[32]) Das Wort „zweckmässig“ ist zweideutiger wie das Griechische λυσιτελής, was das Nützliche (Kostenersetzende) bestimmter bezeichnet.

zählen und messen müssen, die wir Jeder dem Andern vorhalten, und wir würden schon irgend Richter bedürfen, welche zwischen uns entschieden. Wenn wir aber wie bisher in der Untersuchung einander zum Eingeständniss zu bringen suchen, so würden wir selbst zugleich Richter und Redner sein. — Freilich. — Welches von beiden, sprach ich, gefällt Dir nun am besten? — Das Letzte, sagte er. —

XX. So komm denn, sprach ich, o Thrasymachos, antworte uns von vorn an. Behauptest Du, dass die vollständige Ungerechtigkeit förderlicher sei als die vollständige Gerechtigkeit? — Allerdings, sagte er, behaupte ich dies und habe auch erklärt weshalb. — Wohlan! wie erklärst Du Dich denn, was dieses betrifft über sie? Du nennst doch die eine von ihnen Tugend und die andere Laster? — Wie sollte ich nicht? — Also doch die Gerechtigkeit Tugend und die Ungerechtigkeit Laster? — Lässt sich das wohl denken, sagte er, Du Süssester? nachdem ich ja erklärt habe, dass die Ungerechtigkeit wohl förderlich sei, die Gerechtigkeit aber nicht? — Also wie denn? — Gerade das Gegentheil, sagte er. — Also die Gerechtigkeit Laster? — Das nicht, aber höchst gutartige Einfalt. — Also nennst Du die Ungerechtigkeit Bösartigkeit? — Nein, sondern Klugheit, sagte er. — Dünket Dich denn, o Thrasymachos, die Ungerechtigkeit auch vernünftig zu sein und gut? — Die sich recht vollkommen auf das Unrechtthun verstehen, sagte er, ja, und die ganze Städte und Völker von Menschen wissen unter sich zu bringen. Du aber denkst vielleicht, ich meine die Beutelschneider. Auch dergleichen ist freilich nützlich, sagte er, wenn es verborgen bleibt; aber dies ist nicht der Rede werth, sondern nur Jenes, was ich eben sagte. — Dieses, sagte ich, ist mir nicht unverständlich, wie Du es meinst. Das aber wundert mich, wie Du doch die Ungerechtigkeit auf die Seite der Weisheit und Tugend stellst, die Gerechtigkeit aber auf die entgegengesetzte. — So stelle ich sie allerdings. — Dieses, sprach ich, ist nun schon derber, o Freund, und nicht leicht etwas zu haben, was Einer darauf sagen kann. Denn hättest Du nur festgesetzt, die Ungerechtigkeit nütze, zugleich jedoch eingestanden, sie sei Laster und schändlich, wie einige Andere, so hätten wir gewusst, was zu sagen, und hätten von An-

genommenem ausgehen können. Nun aber sieht man ja deutlich, Du wirst auch sagen, sie sei edel und kräftig, und ihr Alles beilegen, was wir dem Gerechten beilegen, nachdem Du schon gewagt hast, sie auch in die Reihe **349**] der Tugend und Weisheit zu stellen. — Ganz richtig, sagte er, weissagst Du. — Dennoch aber, sprach ich, muss man es nicht aufgeben, der Rede untersuchend zuzusetzen, so lange ich nur noch glauben kann, dass Du sagst, was Du denkst. Denn Du scheinst mir jetzt nicht blossen Scherz zu treiben, o Thrasymachos, sondern was Du von der Wahrheit der Sache selbst hältst, zu sagen. — Was, sprach er, liegt Dir daran, ob ich so davon denke oder nicht, und warum hältst Du Dich nicht an die Rede? — Allerdings macht es mir keinen Unterschied, sprach ich. Aber das versuche mir noch zu dem Bisherigen zu beantworten. Ein Gerechter, dünkt Dich der gern mehr haben zu wollen als ein anderer Gerechter? — Keineswegs, sagte er. Sonst wäre er ja nicht so gutmüthig, wie er nun ist, und so einfältig! — Aber wie? mehr als die gerechte Handlung? — Auch nicht mehr als die. — Wollte er aber wohl vor dem Ungerechten sich einen Vortheil machen und würde das für gerecht halten oder nicht? — Er würde es wohl dafür halten und es wollen; aber er kann es nicht. — Aber darnach, sprach ich, frage ich nicht; sondern nur, ob nicht der Gerechte zwar vor dem Gerechten nichts würde voraus haben wollen, wohl aber vor dem Ungerechten? — So verhält es sich freilich, sprach er. — Wie aber der Ungerechte? möchte der gern etwas voraus haben vor dem Gerechten und der gerechten Handlung? — Wie sollte er nicht, sagte er, da er ja über Alle Vortheil zu haben wünscht! — Also auch vor ungerechten Menschen und solchen Handlungen wird der Ungerechte voraus haben wollen und wetteifern, um unter Allen immer selbst am Meisten zu haben? — So ist es. —

XXI. Wir sagen demnach so, sprach ich: Der Gerechte will vor dem Aehnlichen nichts voraus haben, aber vor dem Unähnlichen; der Ungerechte hingegen vor dem Aehnlichen und Unähnlichen. — Sehr gut ausgedrückt, sagte er. — Und, sprach ich, verständig und gut ist doch der Ungerechte, der Gerechte aber keines von beiden. — Auch das, sagte er, ist richtig. — Also, sprach ich, ist wohl auch der Ungerechte dem Verständigen und Guten

ähnlich, der Gerechte aber nicht ähnlich? — Wie sollte denn nicht derjenige, sagte er, der selbst ein solcher ist, auch solchen ähnlich sein, der aber nicht ein solcher, auch nicht? — Richtig. Ein solcher also ist Jeder von ihnen, wie die, denen er gleicht. — Freilich, wie sollte er nicht? sprach er. — Wohl, o Thrasymachos. Nennst Du nicht Einen tonkünstlerisch und einen Andern untonkünstlerich? — Das thue ich. — Welchen von Beiden nun verständig und welchen unverständig? — Den Tonkünstlerichen doch wohl verständig und den Untonkünstlerischen unverständig. — Und so weit verständig auch gut, so weit unverständig aber schlecht? — Ja. — Wie mit dem Heilkundigen? nicht auch so? — Ebenso. — Glaubst Du also wohl, Bester, dass ein tonkünstlerischer Mann, der seine Leyer stimmt, in der Anspannung und Nachlassung der Saiten vor einem andern tonkünstlerischen etwas werde voraus haben wollen, und etwas darüber hinaus suchen? — Ich wohl nicht. — Aber über den untonkünstlerischen? — Nothwendig, sagte er. — Und wie ein Heilkundiger? würde der in Essen und Trinken über einen heilkundigen Mann oder solche Handlung hinaus wollen? — Wohl nicht. — Aber über den Nichtheilkundigen? — O ja. — Und [**350** nun sieh zu in jeder Wissenschaft und Unwissenschaftlichkeit, ob Dir irgend ein Wissender scheint vor dem andern Wissenden etwas voraus haben zu wollen in Thun oder Reden, und nicht vielmehr ganz dasselbe, was der ihm Aehnliche in demselben Geschäft? — Es ist wohl nothwendig, sprach er, dass dieses ja sich so verhält. — Wie aber der Unkundige? will der nicht gleicherweise vor dem Kundigen voraus haben und vor dem Unkundigen? — Vielleicht wohl. — Der Kundige aber ist doch der Weise. — Das denke ich. — Und der Weise der Gute? — Das denke ich. — Der Gute also und Weise wird vor dem Aehnlichen nichts voraus haben wollen, sondern nur vor dem Unähnlichen und Entgegengesetzten. — So zeigt es sich, sagte er. — Der Schlechte aber und Thörichte vor dem Aehnlichen und dem Entgegengesetzten. — Offenbar. — Und nicht wahr? der Ungerechte, sprach ich, o Thrasymachos, will uns doch vor dem Aehnlichen und Unähnlichen voraus haben? oder sagtest Du nicht so? — Ich freilich, sagte er. — Der Gerechte aber wird vor dem Aehnlichen nichts voraus haben wollen, sondern nur vor

dem Unähnlichen. — Ja. — So gleicht also, sprach ich, der Gerechte dem Weisen und Guten, der Ungerechte aber dem Schlechten und Thörichten. — So scheint es wohl. — Aber wir waren doch einig darüber, dass, welchem Jeder von Beiden ähnlich sei, ein solcher sei auch Jeder selbst. — Darüber waren wir einig. — Der Gerechte also hat sich uns bewiesen als der Weise und Gute, und der Ungerechte als der Thörichte und Schlechte.[33])

XXII. Thrasymachos nun gestand dies zwar Alles ein, aber nicht so leicht, als ich es jetzt erzähle, sondern nur dazu gezogen und mit Mühe und unter gewaltigem Schweiss, wie denn auch damals heisser Sommer war, und da sah ich, vorher aber nie, den Thrasymachos erröthen. Nachdem wir nun dieses in Richtigkeit gebracht hatten, dass

---

[33]) Auch diese zweite Widerlegung der Definition des Thrasymachos ist nur ein Schein. Sokrates nöthiget ihn zunächst zu dem Bekenntniss, dass die Gerechtigkeit zum Laster und die Ungerechtigkeit zur Tugend gehört. Dies giebt Thrasymachos zu, und dies ist durchaus konsequent, da bei ihm eben der Begriff der Tugend als einer selbstständigen aufgehoben ist und mit dem Nützlichen und der Klugheit zusammenfällt. Nun schiebt Sokrates selbst eine neue Definition des Gerechten ein: „Der Gerechte will nicht mehr haben als andere Gerechte.“ Dies giebt Thrasymachos zu, und nun führt Sokrates aus, dass in jeder Kunst der Künstler nicht mehr haben wolle als die andern gleich Geschickten; da nun diese für weise und gut in ihrer Kunst gelten, so müsse dies auch für den Gerechten und seine Kunst gelten. — Man sieht, der Beweis läuft darauf hinaus, dass der Gerechte der sittlich Gute und auch der in seiner Kunst Geschickte sei; aber er widerlegt nicht den Satz, dass der Gerechte trotz seiner Tugend und Kunst-Geschicklichkeit Schaden davon haben könne. Der Begriff des Schadens geht über das Ziel des Gerechten hinaus. Selbst der Widerspruch, in den Sokrates den Thrasymachos verwickelt, gelingt nur dadurch, das er den „Kundigen“ unvermerkt wieder zu den „Weisen“ und „Guten“ macht. Nur die Zweideutigkeit des σοφος und αγαθος im Griechischen ermöglicht es, den Technisch-Geschickten unvermerkt in den „sittlich Guten“ umzuwandeln.

die Gerechtigkeit Tugend und Weisheit sei, die Ungerechtigkeit aber Schlechtigkeit und Thorheit, so sprach ich: Wohl! dieses stehe nun so fest. Wir haben aber auch gesagt, die Ungerechtigkeit sei stark. Oder erinnerst Du Dich dessen nicht, o Thrasymachos? — Ich erinnre es mich wohl, sagte er; aber auch was Du jetzt sagst, gefällt mir gar nicht, und ich hätte wohl dagegen zu sagen. Wenn ich es nun vortrüge, so weiss ich wohl würdest Du sagen, ich hielte eine Rede wie vor dem Volk. Entweder also lass mich reden, so viel ich will; oder wenn Du fragen willst, so frage, und ich werde Dir wie die Kinder den Mütterchen, die ihnen Märchen erzählen, nur „Gut“ antworten und zunicken oder Verneinung schütteln. — Nur ja nicht, sprach ich, gegen Deine Meinung. — Damit ich Dir nur den Gefallen thue, sagte er, weil Du mich doch nicht reden lässt. Oder was willst Du sonst noch? — Nichts, beim Zeus! sprach ich. Sondern wenn Du nur dies thun willst, so thue es, und ich will fragen. — Frage also! — Ich frage also dieses, was auch vorher, damit wir doch die Sache in der Ordnung durchnehmen, wie sich wohl die Gerechtigkeit zur Ungerechtigkeit verhält? Denn gesagt ist, die Ungerechtigkeit sei sowohl mächtiger als auch stärker als die Gerechtigkeit. Nun aber, sprach ich, wenn doch die Gerechtigkeit [**351** Weisheit und Tugend ist, wird sich, denke ich, sehr leicht zeigen, dass sie auch stärker ist als die Ungerechtigkeit, da ja diese Thorheit ist. Das kann wohl Niemand mehr verkennen. Aber ich begehre es gar nicht so schlechtweg, o Thrasymachos, sondern so zu betrachten: Du sagest, eine Stadt sei ungerecht und strebe andere Städte unrechtmässig sich zu unterwerfen, und habe sie sich auch unterworfen, viele auch halte sie in ihrer Gewalt nach der Unterwerfung. — Wie sollte sie nicht? sprach er. Und zwar wird die beste das am meisten thun, da sie ja auch am vollkommensten ungerecht ist. — Ich verstehe wohl, sagte ich, dass dies Deine Rede war. Aber dies bedenke nur noch dabei, ob die Stadt, die mächtiger als andere geworden ist, diese Gewalt ohne Gerechtigkeit handhaben wird, oder nothwendig mit Gerechtigkeit? — Wenn, sagte er, wie Du eben sagtest, die Gerechtigkeit Weisheit ist, dann mit Gerechtigkeit; wenn es aber ist, wie ich sagte, mit Ungerechtigkeit. — Das ist ja herrlich,

sagte ich, o Thrasymachos, dass Du nicht nur zuwinkst oder abschüttelst, sondern auch gar schön antwortest. — Ich thue es Dir eben zu Gefallen, sagte er.

XXIII. Wohl thust Du daran! Aber thue mir auch dieses zu Liebe und sage mir: Glaubst Du, dass wenn eine Stadt, oder ein Herr, oder auch Räuber und Diebe, oder irgend anderes Volk, gemeinschaftlich etwas ungerechterweise angreift, solche irgend Etwas werden ausrichten können, wenn sie sich auch unter einander Unrecht thun? — Wohl gewiss nicht, sagte er. — Wie aber, wenn sie sich nicht Unrecht thun? dann wohl besser? — Freilich. — Denn die Ungerechtigkeit, o Thrasymachos, verursacht ihnen Zwietracht und Hass und Streit unter einander; die Gerechtigkeit aber Eintracht und Freundschaft. Nicht wahr? — So soll es sein, spraeh er, damit ich nicht von Dir abgehe. — Daran thust Du wohl, Bester. Aber sage mir dieses: Wenn nun dies das Werk der Ungerechtigkeit ist, Hass hervorzubringen, wo sie ist: wird sie nicht auch, wenn sie sich unter Freie und Knechte mischt, machen, dass diese einander hassen und sich entzweien und unvermögend sind, gemeinschaftlich mit einander Etwas auszurichten? — Freilich. — Und wie? wenn sie sich unter Zweien findet, werden nicht auch die uneins sein und sich hassen und einander feind sein, eben wie den Gerechten? — Sie werden es, sprach er. — Wenn nun aber, Du Wunderbarer, die Ungerechtigkeit in Einem wohnt, wird sie dann ihre Kraft verlieren? oder sie um nichts minder auch behalten? — Sie möge sie um nichts minder behalten, sagte er. — Scheint sie nun aber nicht eine solche Kraft zu haben, dass sie Jeden, dem sie einwohnt, sei es nun einer Stadt oder einem Geschlecht, einem Heere oder wem nur sonst, zuerst unfähig macht, etwas auszurichten mit sich selbst, wegen der Zwietracht und Streitigkeiten, dann aber auch **352**] ihn mit sich selbst verfeindet und mit allem Entgegengesetzten und dem Gerechten. Ist es nicht so? — Freilich. — Und auch wenn sie in Einem ist, glaube ich, wird sie alles Dasselbe thun, was sie in der Art hat zu bewirken, zuerst wird sie ihn unfähig machen, Etwas auszurichten, weil er im Zwiespalt ist und nicht einig mit sich selbst, dann auch feind sich selbst und den Gerechten. Nicht wahr? — Ja. — Und gerecht, Lieber, sind

doch wohl auch die Götter? — Das mögen sie sein, sprach er. — Auch den Göttern also wird der Ungerechte Feind sein, o Thrasymachos, der Gerechte aber Freund. — Lass Dir die Rede nur wohl schmecken in guter Ruhe! sagte er. Denn ich will Dir gewiss nicht zuwider sein, damit ich mich Diesen nicht verhasst mache. — Wohl denn! sprach ich, füge auch noch das Letzte zu meiner Bewirthung, indem Du mir antwortest, wie auch jetzt. Denn dass die Gerechten sich weiser und besser und auch mächtiger im Handeln zeigen, die Ungerechten aber nichts mit einander auszurichten vermögen; ja dass auch, wenn wir von welchen sagen, dass sie gemeinschaftlich mit einander irgend Etwas kräftig vollbringen, wiewohl ungerecht, wir dieses nie vollkommen richtig sagen, indem sie ja auch einander nicht in Ruhe lassen würden, wenn sie vollkommen ungerecht wären, sondern noch etwas Gerechtigkeit in ihnen sein musste, welche sie bewog nicht auch einander, eben wie denen, gegen welche sie gingen, unrecht zu thun, und durch welche sie eben verrichteten, was sie verrichteten, nur dass sie auf ein ungerechtes Ziel losgingen aus Ungerechtigkeit als Halbschlechte, weil ja die ganz Bösen und vollkommen Ungerechten auch vollkommen unvermögend sind, Etwas auszurichten, dass dieses Alles sich so verhält, und nicht wie Du es zuerst festgesetzt hast, verstehe ich schon;[34]) ob aber die Ge-

[34]) Sokrates giebt hier eine dritte Widerlegung des Thrasymachos. Auch diese ist sophistisch. Zunächst verdreht er die Definition des Thrasymachos. Dieser hatte nur gesagt: Das Gerechte ist das dem Stärkeren Zuträgliche; hier dreht aber Sokrates dies um in: der Ungerechte sei der Stärkere. Dort ist das Starke das Erste und Selbstständige; es ist unabhängig von dem Gerecht- oder Ungerechtsein, erst der Wille des Stärkeren erzeugt das Gerechte. Hier stellt Sokrates aber die Frage: Ob das Starke die Wirkung der Ungerechtigkeit (im gewöhnlichen Sinne) sein könne.

Dies ist die eine Verdrehung. Die andere ist, dass er die Ungerechtigkeit als die Quelle der Zwietracht setzt; mithin auch als die der Schwäche. Allein dies liegt nicht in der Definition. Wenn der Herrschende und Starke seinen Nutzen als die Regel des Handelns für die

rechten auch besser leben als die Ungerechten und glückseliger sind, welches wir uns zum Andern zu erwägen vorgesetzt haben, das müssen wir erwägen. Sie zeigen sich freilich auch jetzt schon so, wie mir wenigstens scheint aus dem, was wir gesagt haben; dennoch aber wollen wir es noch genauer erwägen. Denn es ist nicht von etwas Gemeinem die Rede, sondern davon, auf welche Weise man leben soll. — So erwäge denn! sprach er. — Das thue ich, sprach ich. Und sage mir also, dünkt Dich wohl etwas das Geschäft des Pferdes zu sein? — O ja. — Und würdest Du nicht das als das Geschäft des Pferdes und so auch jedes andern Dinges aufstellen, was Einer entweder nur mit jenem allein oder doch mit ihm am besten verrichten kann? — Ich verstehe nicht, sagte er. — Aber so. Kannst Du wohl mit etwas Anderem sehen als mit den Augen? — Wohl nicht. — Und wie? mit etwas Anderem hören als mit den Ohren? — Keinesweges. — Mit Recht also würden wir dies für die Geschäfte dieser Theile erklären? — Freilich. — Und wie? könntest Du nicht eine Weinrebe auch mit dem Schwerte abschneiden oder mit der Scheere und vielen andern Din-
353] gen? — Wie sollte ich nicht? — Aber mit nichts, glaube ich, doch so gut als mit der Hippe, die hierzu ausdrücklich gemacht ist. Sollen wir also nicht dies als das Geschäft von dieser feststellen? — Das wollen wir freilich.

XXIV. Und nun, glaube ich, kannst Du besser verstehen, was ich eben fragte, als ich wissen wollte, ob nicht das eines Jeden Geschäft wäre, was Jedes entweder

---

Regierten setzt, wie die Definition der Sophisten lautet, so folgt daraus keine Zwietracht, vielmehr die Eintracht; alle Untergebenen verfolgen dann gemeinsam den Nutzen des Herrschenden, wie die Sklaven als Ruderer eines Schiffes gerade durch ihre Unterwerfung unter den Kapitain in voller Eintracht dem Schiff die grösste Schnelligkeit zum Nutzen des Kapitains gewähren. So werden also auch hier die Sophisten durch eine Unterstellung widerlegt, die vielleicht in dem wahren Begriff der Ungerechtigkeit enthalten sein mag, allein die hier noch gar nicht begründet ist, und die in dem Begriff der Gerechtigkeit, wie ihn Thrasymachos bestimmt hat, nicht enthalten ist.

allein oder doch unter Allen am besten verrichtet? — Jetzt, sagte er, freilich verstehe ich es, und mich dünkt dies eines jeden Dinges Geschäft zu sein. — Wohl, sprach ich. Und scheint Dir nicht auch Jegliches eine Tugend zu haben, dem ein Werk aufgetragen ist? Lass uns nur wieder auf dasselbe zurückgehen. Die Augen, sagen wir, haben ein Geschäft? — Das haben sie. — Giebt es nun nicht auch eine Tugend der Augen? — Auch eine Tugend. — Und wie nun mit allen anderen? nicht ebenso? Ebenso. — Halt nun! können wohl jemals die Augen ihr eigenthümliches Geschäft gut verrichten, wenn sie ihre eigenthümliche Tugend nicht haben, sondern statt der Tugend Schlechtigkeit? — Und wie doch? sagte er. Denn Du meinst doch wohl Blindheit, statt der Scharfsichtigkeit. — Welches auch, sprach ich, ihre Tugend sein möge; denn darnach frage ich noch nicht; sondern ob durch seine eigenthümliche Tugend Jedes auch sein eigenthümliches Geschäft gut verrichtet, was Eines zu verrichten hat, durch Schlechtigkeit aber schlecht? — Ganz richtig sagst Du dieses doch gewiss. — Also werden auch Ohren, ihrer eigenthümlichen Tugend beraubt, ihr Geschäft schlecht verrichten? — Freilich. — Setzen wir nun auch alles Andere nach derselben Regel? — Das dünkt mich. — Wohl denn, nächst diesem erwäge dies: Hat auch die Seele ihr Geschäft, was Du mit gar keinem andern Dinge verrichten könntest? Etwa dergleichen wie besorgen, beherrschen, berathen und Alles dieser Art, könnten wir dies mit Recht irgend etwas Anderem zuschreiben, als der Seele, und behaupten, dass es jenem eigenthümlich sei? — Keinem anderen. — Wie nun aber leben? wollen wir dies nicht auch für ein Geschäft der Seele erklären? — Ganz vorzüglich ja, sagte er. — Also auch sagen, dass es eine Tugend der Seele gebe? — Das sagen wir. — Wird also wohl jemals, o Thrasymachos, die Seele ihre Geschäfte gut verrichten können, wenn sie ihrer eigenthümlichen Tugend beraubt ist? oder ist das unmöglich? — Unmöglich. — Eine schlechte Seele also wird nothwendig auch schlecht beherrschen und besorgen, die gute aber alles dieses gut verrichten? — Nothwendig. — Nun aber sind wir doch übereingekommen, die Tugend der Seele sei Gerechtigkeit, ihre Schlechtigkeit aber sei die Ungerechtigkeit? — Darin sind wir übereingekommen.

— Die gerechte Seele also und der gerechte Mann wird gut leben, schlecht aber der Ungerechte. — Das geht **354**] wohl hervor, sprach er, aus Deiner Rede. — Und wer wohl lebt, ist der nicht preiswürdig und glückselig, wer aber nicht, das Gegentheil? — Wie könnte es anders sein! — Der Gerechte also ist glückselig, und der Ungerechte elend. — Das mögen sie sein, sagte er. — Elend sein aber fördert nicht, sondern glückselig sein. — Das versteht sich. — Niemals also, o vortrefflicher Thrasymachos, ist die Ungerechtigkeit förderlicher als die Gerechtigkeit. — Hiermit also, sprach er, o Sokrates, sollst Du bewirthet sein zu den Bendideen![35]) — Von Deinetwegen, sprach ich, o Thrasymachos, da Du mir milde ge-

---

[35]) Auch diese vierte und letzte Widerlegung des Sokrates bewegt sich in Scheingründen. Thrasymachos hatte das Gerechte als das dem Stärkern Zuträgliche (*συμφερον*) definirt. Hier setzt Sokrates, dass die Gerechten (im gewöhnlichen Sinn) besser und glückseliger leben als die Ungerechten (*ἀμεινον ζωειν και ἐυδαιμονεστερον ἐιναι*). Dies scheint zunächst identisch mit dem Zuträglichen, was die Lust im Gegensatz zur Achtung bezeichnet (B. XI. 45). Nun zeigt Sokrates, dass eines jeden Dinges Geschäft das sei, was es am besten verrichten könne, und dass es in dieser Verrichtung seine Tugend habe. Nun sei das Geschäft der Seele das Besorgen, Beherrschen, Berathen und überhaupt das Leben; ihre Tugend bestehe mithin in der Leitung zum guten Leben. Die Tugend der Seele sei aber Gerechtigkeit; folglich werde der Gerechte auch gut leben (*ενζην*) und preiswürdig und glückselig sein. — Man sieht, auch hier kehrt die Verwechslung des Nützlichen mit dem Sittlichen wieder. Wenn das „gut leben“ das Geschäft der Seele ist, so ist dies nicht nothwendig das Nützliche (*συμφερον*) und zur Lust Führende; vielmehr bleibt dann jenes „gut leben“ entweder ganz unbestimmt oder es bezeichnet das sittliche Leben. Die Sophisten leugnen aber gerade ein solches besondere Sittliche; ihr Nützliches ist nicht mit dem „wohl leben“ widerlegt, vielmehr können sie gerade unter demselben und als Geschäft der Seele das „Erreichen des Nützlichen“ verstehen, und die Tugend fällt dann in ihrem Sinne mit dem Nützlichen zusammen.

worden bist und aufgehört hast, mir böse zu sein. Aber ich bin nicht gar herrlich bewirthet worden; freilich durch meine Schuld, nicht durch Deine! Wie die Leckerer immer zugreifen, um von dem eben Aufgetragenen zu kosten, ehe sie noch das Vorige gehörig genossen haben; so komme ich mir auch vor, als ob ich, ehe noch das gefunden war, was wir zuerst suchten, nämlich was doch das Gerechte sei, von diesem abgelassen und mich zu der Untersuchung gewendet habe, ob es wohl eine Schlechtigkeit ist und Thorheit oder eine Weisheit und Tugend; und als hernach wieder eine andere Rede dazwischen fiel, dass die Ungerechtigkeit vortheilhafter sei als die Gerechtigkeit, konnte ich mich nicht enthalten, auch gleich wieder von jener zu dieser zu gehen. So dass ich jetzt durch das ganze Gespräch doch nichts gelernt habe. Denn so lange ich nicht weiss, was das Gerechte ist, hat es gute Wege, dass ich wissen sollte, ob es eine Tugend ist oder nicht, und ob der, welcher es an sich hat, glückselig ist oder nicht.[36])

---

[36]) Sokrates meint hier am Schluss des ersten Buches, dass er bisher sich nur in Verneinungen bewegt habe, dass ihm der bejahende Begriff der Tugend noch fehle. Indess ist dies nicht durchaus richtig. Indem ein Streit geführt und dabei ein Einverständniss mehr oder weniger erreicht worden, war dies nur möglich dadurch, dass die Streitenden von gewissen gemeinsamen Grundsätzen ausgingen, und das gewonnene Resultat von beiden Theilen als eine Folge dieser Grundsätze anerkannt wurde. In diesen Grundsätzen war also bereits ein bejahender Inhalt gesetzt, das Resultat war keine blosse Verneinung. So stützt sich gleich die erste Definition der Gerechtigkeit (S. 20), „das Empfangene wiedergeben“, auf die sittlichen Ueberzeugungen der Zuhörer, und eben darauf stützt sich auch die Widerlegung; denn wenn das Nichtzurückgeben der Waffen an den Wahnsinnigen von Allen als gerecht anerkannt wird, so stützt sich diese Meinung nur auf ihr sittliches Gefühl; weder logische Gründe noch die Ableitung von einem höhern Prinzip werden zur Begründung dieser Ausnahme beigebracht.

So ist also schon hier stillschweigend als eine Grundlage für die Erkenntniss des Sittlichen das sittliche

Gefühl anerkannt, wie es in Jedem durch seine Erziehung und sein Leben mit dem Volke zu einem gleichen mit Allen entwickelt worden ist. An diesem Gefühle wird sowohl die Definition wie der Ausnahmefall gemessen und darnach über die Wahrheit derselben entschieden. Diese gemeinsamen sittlichen Ueberzeugungen des griechischen Volkes sind es, von denen Plato in den meisten seiner Dialoge ausgeht; sie bieten ihm die Unterlage zu seinen Definitionen und ebenso zu den Widerlegungen seiner Gegner. Hier steht also Plato ganz auf dem Boden der Erfahrung; er ist Empiriker im vollsten Sinne des Wortes. Denn seine Sittlichkeit des Volkes ist ein Gegebenes, ebenso wie die Natur seines Landes; so wie die Kenntniss dieser durch die Wahrnehmung und Beobachtung der einzelnen Vorgänge, an Pflanzen und Thieren erlangt wird, so die Kenntniss des Sittlichen durch die Wahrnehmung und Beobachtung der Handlungen der Einzelnen und des Volkes im Kleinen und im Grossen. Es ist also eine reine Erfahrungserkenntniss, in welcher sich die meisten Dialoge Plato's über die einzelnen Tugenden bewegen. Dennoch gilt Plato als der Gegner der Empirie, und seine Philosophie als Idealismus. Der Fortgang wird zeigen, inwiefern dies begründet ist, und wie es zu verstehen ist.

Auch die Widerlegung der Definition des Simonides (S. 22), (das Schuldige zurückgeben, den Feinden schaden) geschieht nur in dieser empirischen Weise. Der Begriff der Kunst und ihrer Wirksamkeit wird aus der Erfahrung entlehnt und damit die Widerlegung gewonnen, und nur zuletzt für die Schluss-Konklusion wird der logische Satz des Widerspruchs benutzt.

Ebenso wird die spätere Definition der Sophisten (S. 33) aus der Erfahrung entlehnt, und eben darauf stützt sich ihre erste Berichtigung, dass nur das wahre Zuträgliche damit gemeint sei. Das Gleiche gilt für die Darlegung des Satzes, dass jede Kunst nur das Zuträgliche ihres Gegenstandes schaffe, auf den die erste Widerlegung gestützt ist. Die ganze Begründung ruht auf Beispielen, die dem Leben des griechischen Volkes entnommen sind. Ebenso stützen sich alle folgenden Widerlegungen auf diese Unterlage; so die mit der Unter-

scheidung der Lohndienerei; ebenso ruht die folgende, wonach die Behauptung widerlegt wird, dass die Ungerechtigkeit eine Tugend sei, nur auf dem sittlichen Gefühl der Zuhörer; so ruht auch die dritte, wonach die Gerechtigkeit Eintracht schafft und deshalb das Stärkere ist, offenbar auf der Erfahrung, und dasselbe gilt von der letzten Widerlegung, wonach die Seele das Wohlleben und die Gerechtigkeit auch die Glückseligkeit bewirken soll.

Ueberall bewegt sich hiernach die Beweisführung auf der Basis der griechischen Sittlichkeit, wie sie jedem der Zuhörer durch sein eignes Leben bekannt geworden und in sein sittliches Gefühl aufgenommen worden war. Von dieser Basis gehen alle Streitenden gemeinsam aus; aus ihr werden alle materialen Sätze entlehnt, und wenn auch dabei logische Mittel und logische Scheinschlüsse (sophistische Wendungen) absichtlich oder unabsichtlich sich einschleichen, so trifft dies nur das Resultat, aber nicht jene Grundlage.

Hiernach liegt in diesem ersten Buche mehr als eine blosse Verneinung vor; es ist darin das in dem griechischen Volke zu Plato's Zeit geltende Sittliche als die Grundlage anerkannt, von dem alle Untersuchung sittlicher Fragen auszugehen habe. Allerdings ist dieser Satz nicht in dieser Reinheit ausgesprochen; allein er liegt allen Beweisen und Gegenbeweisen gemeinsam zum Grunde, und es wird sich nun zeigen, ob Plato in dem Fortgange des Werkes diese Grundlage beibehält, oder ob er im Stande ist, sie mit einer andern zu vertauschen. Es ist dies die fundamentale Frage der Ethik; es ist dieselbe Frage, die Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft behandelt: Woher das Sittliche seinen Ursprung nehme? ob es aus der Vernunft und dem reinen Denken für sich abgeleitet werden könne, oder nur durch Beobachtung der seienden sittlichen Welt?

Zweites Buch.

357] I. Ich nun glaubte zwar, als ich dieses gesagt, weiterer Rede überhoben zu sein; es war aber, wie sich zeigte, nur der Eingang gewesen. Denn Glaukon ist immer sehr rüstig in Allem, und so liess er es auch damals bei des Thrasymachos Rückzug nicht bewenden, sondern sagte: O Sokrates, willst Du nur scheinen uns überführt zu haben oder uns wirklich überführen, dass es auf alle Weise besser ist, gerecht zu sein als ungerecht? — Euch wirklich überführen, sprach ich, möchte ich gern, wenn es bei mir stände. — So thust Du denn nicht, sagte er, was Du willst. Denn sage mir, glaubst Du, es gebe ein solches Gut, welches wir haben möchten, nicht aus Verlangen nach irgend dessen Folgen, sondern weil wir es selbst um sein selbst willen lieben, wie Wohlbefinden und alle unschädliche Vergnügungen, wenn auch für die folgende Zeit uns nichts weiter daran liegt, als dass wir vergnügt sind dabei? — [37]) Mich dünkt aller-

[37]) Im ersten Buche ist die Gerechtigkeit von beiden Parteien immer nur nach ihren Folgen in Betracht genommen und beurtheilt worden; sie wurde zuerst als das den Freunden Nutzen und den Feinden Schaden Bringende definirt; dann als das Zuträgliche für den Stärkern. Ebenso behandelte dort Sokrates nur ihre Folgen; er zeigte, dass sie den Feinden nicht schaden könne; dass sie als Kunst den Nutzen der Regierten vor Augen habe; dass sie durch Eintracht stark mache, und endlich, dass sie zu dem guten Leben und zu der Glückseligkeit führe. Ueberall wurden somit die Angriffe wie die Vertheidigungen der Gerechtigkeit von ihren Folgen hergenommen.

dings, sprach ich, dass es ein solches gebe. — Wie aber? auch was wir theils sein selbst wegen lieben, theils auch wegen des daraus Entstehenden, wie wiederum das Vernünftigsein und das Sehen und das Gesundsein? Denn dergleichen ist uns doch aus beiden Gründen genehm. — Ja, sagte ich. — Siehst Du auch noch eine dritte Art des Guten, sagte er, wohin die Leibesübungen gehören, und dass man mit Arzenei in der Krankheit bedient wird, und so auch die Ausübung der Heilkunst und aller andere Gelderwerb? Denn dies, würden wir sagen, ist beschwer-

---

In diesem zweiten Buche erhebt aber Plato die Untersuchung auf einen höhern Standpunkt; er verlangt zu wissen, ob die Gerechtigkeit an und für sich selbst ein Gut sei, und ob die Ungerechtigkeit ein Uebel; ganz abgesehen von ihren Folgen. Da diese Folgen sich immer in dem Nutzen und Schaden bewegen, d. h. in der Lust, und Plato mit Recht auch die Ehre nur zur Lust rechnet (B. XI. 30), mithin auch alle feinern Arten der Lust, als zu den Folgen gehörend, nicht in Betracht gezogen haben will, so erkennt man leicht, dass in dieser die Frage nach dem Begriff der Gerechtigkeit sich koncentrirt. Es ist die Frage, ob die Gerechtigkeit etwas von dem Handeln aus Lust und Klugheit Verschiedenes ist oder nicht? und im bejahenden Fall: was die Gerechtigkeit trotz des Fehlens der Lust und des Nutzens zu einem Gute erhebe oder ihren Werth ausmache? Da bei Plato die Gerechtigkeit oder das Recht noch nicht von der Moral getrennt ist, und die Gerechtigkeit, wie später erhellen wird, bei ihm alle Tugenden umfasst, so erhellt, dass diese Frage überhaupt die Frage nach dem Prinzip des Sittlichen enthält.

Der Realismus erkennt eine solche besondere Grundlage in dem Gefühl der Achtung, gegenüber den Gefühlen der Lust, als vorhanden an. Jene ist, wie diese, in der Seele des Menschen gegeben; die Beobachtung zeigt jene ebenso als ein Seiendes wie diese, und sie zeigt auch, dass sie ihre Ursache in den Geboten von Mächten hat, welche dem davon betroffenen Einzelnen als unermessliche erscheinen und deshalb ihn mit Ehrfurcht vor ihrem Willen erfüllen. Auch diese Autoritäten werden durch die Beobachtung erkannt, und deren Gebote sind das gegebene Material, aus dem das Denken das Allge-

lich, aber es nützt uns; und um sein selbst willen möchten wir es nicht haben, sondern wegen des Lohnes und dessen, was uns sonst noch daraus entsteht. — Es giebt allerdings, sagte ich, auch dieses Dritte. Aber was weiter? — Zu welchem von diesen, sprach er, rechnest Du nun die Gerechtigkeit? — Ich denke, sprach ich, zu dem Schönsten, was sowohl um sein selbst willen als wegen dessen, was daraus erfolgt, dem, der glückselig
358] sein will, wünschenswerth ist.[38]) — So scheint es indessen, sagte er, den Meisten nicht; sondern sie rechnen sie zu der mühseligen Art, wonach man sich nur des Lohns und des Ruhms wegen, um der Meinung willen, bemühen muss, an und für sich aber es fliehen, weil es beschwerlich ist. —

II. Ich weiss wohl, sprach ich, dass sie ihnen so scheint und auch schon immer von Thrasymachos als ein Solches getadelt, die Ungerechtigkeit aber gelobt wird.

---

meine aussondert und allmählich die Wissenschaft des Sittlichen aufbaut. Ebenso erkennt die Beobachtung in dem Gefühl der Achtung den Beweggrund, welcher das sittliche Handeln des Einzelnen und die Verwirklichung der sittlichen Gebote herbeiführt. So löst der Realismus die drei Fragen: 1) Was ist das Sittliche? 2) Woher nimmt es seinen Inhalt? und 3) Woher nimmt es die Macht, es zu verwirklichen? Jede andere Theorie muss, wenn sie vollständig sein will, diese drei Fragen mit gleicher Bestimmtheit zu lösen im Stande sein; sie bilden den Prüfstein, nach dem auch die nun folgende Darstellung Plato's zu beurtheilen sein wird.

[38]) Man wird bemerken, dass diese Bestimmung der Gerechtigkeit ihre Natur noch zweifelhaft lässt; der Beweggrund des gerechten Handelns ist dadurch noch nicht von dem der Lust getrennt, noch nicht als ein eigenthümlicher (aus der Achtung hervorgehender) anerkannt, sondern die Gerechtigkeit ist danach nur als ein solches Handeln hingestellt, was sowohl um seiner selbst als um der Folgen willen geschieht; aber Beides könnte trotzdem eine Lust sein. Indess wird dieses Bedenken bald beseitigt; die Frage stellt sich bald dahin: Was die Gerechtigkeit an sich ist, ganz abgesehen vom Lohn und ihren Folgen?

Aber ich bin eben, wie es scheint, von schwerem Verstande. — Wohl denn! sprach er, höre auch mich an, wenn Dir etwa dasselbe recht ist. Thrasymachos nämlich hat sich, wie es mir scheint, früher als billig von Dir einkirren lassen wie eine Schlange. Mir aber ist die Beweisführung von beiden Seiten noch gar nicht nach meinem Sinne gewesen. Denn ich begehre zu hören, was Jedes ist, und was für eine Kraft es an und für sich hat, so wie es in der Seele ist, den Lohn aber dafür und die Folgen davon ganz bei Seite zu lassen. So also will ich es machen, wenn es Dir auch recht ist. Ich werde des Thrasymachos Rede aufs Neue vortragen und zuerst erklären, was sie sagen, dass die Gerechtigkeit sei und woher entstanden, zweitens aber, dass Alle, die sich ihrer befleissigen, sie nur ungern ausüben, als etwas Nothwendiges und nicht als etwas Gutes, und drittens, dass sie daran recht thun, denn weit vorzüglicher sei das Leben des Ungerechten als des Gerechten; wie sie nämlich sagen, denn mir, o Sokrates, scheint es gar nicht so. Ich weiss jedoch keinen Rath, weil ich die Ohren ganz voll habe von dem, was Thrasymachos und tausend Andere sagen, die Rede aber für die Gerechtigkeit, dass sie besser sei als die Ungerechtigkeit, habe ich noch von Niemand so gehört, wie ich es wünsche. Ich wünsche sie nämlich an und für sich selbst gepriesen zu hören; und am ersten denke ich noch, dies von Dir zu vernehmen. Darum werde ich mit dem grössten Eifer in meiner Rede das Leben des Ungerechten loben, und dadurch werde ich Dir denn zugleich gezeigt haben, wie ich wiederum wünsche, Dich zu hören, die Ungerechtigkeit tadeln und die Gerechtigkeit loben. Also sieh zu, ob Dir gefällt, was ich sage. — Vor allem Andern ja! sprach ich; denn wovon sollte wohl je ein vernünftiger Mensch lieber reden und hören? — Sehr schön gesprochen! sagte er. Was ich also zuerst abhandeln zu wollen sagte, darüber höre mich, was sie nämlich meinen, dass die Gerechtigkeit sei und woher entstanden.

Von Natur nämlich, sagen sie, sei das Unrechtthun gut, das Unrecht leiden aber übel; das Unrecht leiden aber zeichne sich aus durch grösseres Uebel als durch Gutes das Unrechtthun. So dass, wenn sie Unrecht einander gethan und von einander gelitten und Beides ge-

kostet haben, es denen, die nicht vermögend sind, das Eine zu vermeiden und nur das Andere zu wählen, vortheilhaft erscheint, sich gegenseitig darüber zu vertragen, **359**] weder Unrecht zu thun noch zu leiden. Und daher haben sie denn angefangen Gesetze zu errichten und Verträge unter einander, und das von dem Gesetz Aufgelegte das Gesetzliche und Gerechte zu nennen. Und dies also sei die Entstehung sowohl als auch das Wesen der Gerechtigkeit, welche in der Mitte liege zwischen dem Vortrefflichsten, wenn Einer Unrecht thun kann, ohne Strafe zu leiden, und dem Uebelsten, wenn man Unrecht leiden muss, ohne sich rächen zu können. Das Gerechte aber mitten inne liegend zwischen diesen beiden, werde nicht als gut geliebt, sondern durch das Unvermögen, Unrecht zu thun, sei es zu Ehren gekommen. Denn wer es nur ausführen könnte, und der wahrhafte Mann wäre, würde auch nicht mit Einem den Vertrag eingehen, weder Unrecht zu thun, noch sich thun zu lassen; er wäre ja wohl wahnsinnig.[39])

---

[39]) Hier finden wir schon bei Plato die Theorie, welche den Staat und das Recht aus dem Vertrage ableitet, um den „Krieg Aller gegen Alle“ (Hobbes) zu beseitigen oder um die Schwächern gegen die Stärkern zu schützen (Spinoza, Grotius) oder „damit die Freiheit des Einen mit der Freiheit aller Andern bestehen kann“ (Kant). Wenn man die Natur der Achtungsgefühle und ihre Wirksamkeit auf den Willen verkennt und Alles nur aus dem Gesichtspunkt des Nutzens (der Lust) betrachtet, so ist die Vertragstheorie so natürlich, dass schon die Griechen zweitausend Jahre vor deren modernen Begründern sie aufgefunden haben. Uebrigens ist die hier von Glaukon gegebene Definition des Gerechten wesentlich von der frühern von Thrasymachos gegebenen verschieden. Nach Thrasymachos ist das dem Stärkern (dem Herrscher des Staats) Nützliche auch das Gerechte für Alle; hier ist das Allen Nützliche vermöge Uebereinkommens Aller das Gerechte, was der Stärkere vermöge seiner Uebermacht nur nicht zu befolgen braucht. — Man wird leicht bemerken, dass die Definition der Sophisten der Wahrheit näher steht als die des Glaukon.

Die Natur der Gerechtigkeit also, o Sokrates, ist diese und keine andere, und dies ist es, woraus sie entstanden ist, wie die Rede geht.

III. Dass aber auch, die sich ihrer befleissigen, nur aus Unvermögen des Unrechtthuns und ungern sie ausüben, das würden wir am Besten merken, wenn wir so etwas thun in Gedanken. Wir geben Jedem von Beiden Macht zu thun, was er nur will, dem Gerechten und dem Ungerechten, und dann gehen wir ihnen nach, um zu sehen, wohin die Begierde Jeden von Beiden führen wird. Dann würden wir gewiss den Gerechten auf frischer That ertappen, dass er ganz nach demselben strebt wie der Ungerechte, des Mehrhabenwollens wegen, nach welchem jedes Wesen pflegt als nach einem Gute zu trachten, und nur durch das Gesetz und mit Gewalt abgelenkt wird zur Hochhaltung des Gleichen. Die Macht aber, die ich meine, kann am liebsten eine solche sein, wenn ihnen dieselbe Kraft zu Theil würde, die einst Gyges, der Ahnherr des Lydiers, soll gehabt haben.[40] Dieser nämlich soll ein Hirt gewesen sein, der bei dem damaligen Beherrscher von Lydien diente. Als nun einst grosses Ungewitter gewesen und Erdbeben, sei die Erde gespalten und eine Kluft entstanden in der Gegend, wo er hütete. Wie er nun dies mit Verwunderung gesehen und hineingestiegen sei, habe er dort vieles Andere, was sie Wunderbares erzählen, und auch ein hohles ehernes mit Fenstern versehenes Pferd gefunden, durch die er hineingeschaut und darin einen Leichnam gesehen, dem Anschein nach grösser als nach menschlicher Weise. Dieser nun habe nichts Anderes an sich gehabt als nur an der Hand einen goldenen Ring, welchen Jener ihm dann abgezogen habe und wieder herausgestiegen sei. Als nun die Hirten ihre gewöhnliche Zusammenkunft gehalten, worin sie dem König berichteten, was bei den Heerden vorgegangen, sei auch Jener erschienen, den Ring am Finger. Wie er nun unter den Andern gesessen, habe es sich getroffen, dass

---

[40]) Gyges ist ein halb mythischer König der Lydier in Kleinasien, dessen ausser Plato nur noch Herodot in seiner Geschichte, Buch I. 8—14 erwähnt, aber ohne des hier von Plato erwähnten Ringes zu gedenken.

er den Stein des Ringes nach der innern Seite der Hand zu umgedreht, und als dieses geschehen, sei er den Dabeisitzenden unsichtbar gewesen, dass sie von ihm ge-
360] redet als von einem Abwesenden; darüber habe er sich gewundert, den Ring wieder angefasst und den Stein nach aussen gedreht, und sobald er ihn so umgekehrt, sei er sichtbar gewesen. Wie er das nun gemerkt, habe er den Ring versucht, ob er wirklich diese Kraft habe, und es sei ihm immer so geschehen, dass, sobald er den Stein nach innen gedreht, er unsichtbar geworden, nach aussen aber, sichtbar. Als er dieses inne geworden, habe er sogleich bewirkt, unter die Boten aufgenommen zu werden, die der König um sich hielt, und so sei er gekommen, habe dessen Weib zum Ehebruch verleitet, dann mit ihr dem Könige nachgestellt, ihn getödtet und die Herrschaft an sich gerissen. Wenn es nun zwei solche Ringe gäbe, und den einen der Gerechte anlegte, den andern aber der Ungerechte, so würde doch wohl Keiner, wie man ja denken müsse, so stahlhart sein, dass er bei der Gerechtigkeit bliebe und sich darauf setzte, sich fremden Gutes zu enthalten und es nicht anzurühren, da es ihm frei stände, theils vom Markt ohne alle Besorgniss zu nehmen, was er nur wollte, theils in die Häuser zu gehen und beizuwohnen, wem er wollte, und zu tödten oder aus Banden zu befreien, wen er wollte, und so auch alles Andere zu thun, recht wie ein Gott unter den Menschen. Wenn er nun so handelte, so thäte er nichts von dem Andern Verschiedenes, sondern Beide gingen denselben Weg. Und dies, müsse doch Jedermann gestehen, sei ein starker Beweis dafür, dass Niemand mit gutem Willen gerecht ist, sondern nur aus Noth, weil es eben für Keinen an sich gut ist. Denn wo Jeder nur glaube, dass er werde Unrecht thun können, da thue er es auch. Denn Jedermann glaubt, dass ihm für sich die Ungerechtigkeit weit mehr nützt als die Gerechtigkeit, und glaubt auch recht, wie Der sagt, der sich dieser Rede annimmt. Denn wenn Einer, dem eine solche Macht zufiele, gar kein Unrecht begehen wollte noch fremdes Gut berühren, so würde er denen, die es merkten, als der Allerelendeste vorkommen und als der Allerunverständigste; wiewohl sie sich einander betrügen, und ihn Einer

vor dem Andern loben würden, aus Furcht vor dem Unrechtleiden.[41])

IV. So ist nun dieses. Das Urtheil aber über die Lebensweise der Beiden, von denen wir reden, werden wir im Stande sein, richtig zu fällen, wenn wir den Gerechtesten und den Ungerechtesten recht gegeneinanderstellen; ohnedem wird dies Urtheil unmöglich sein. Wie macht sich nun diese Gegeneinanderstellung? So: wir wollen nicht das Geringste abnehmen, weder dem Ungerechten von der Ungerechtigkeit noch dem Gerechten von der Gerechtigkeit, sondern sie in Jedes Bestreben vollendet setzen. Zuerst also, der Ungerechte soll es machen wie die recht tüchtigen Meister. Wie der rechte Schiffsmeister und Arzt wohl zu unterscheiden weiss, was unmöglich ist für seine Kunst und was möglich, dieses also

---

41) Auch diese Folge, dass das Gerechte nur ungern gethan werde, erhält ihr volles Verständniss nur, wenn in der Seele des Menschen zwei Arten der Beweggründe bestehen; der der Achtung und der der Lust. Indem das Gerechte auf der Achtung ruht, muss es vielfach mit der Lust in Widerstreit gerathen, d. h. das Gerechte muss ungern gethan werden. In diesem Sinne hat das „Ungern“ seine Wahrheit; nur darf es nicht in dem Maasse genommen werden, wie bei Kant, dass alles sittliche Handeln ungern geschehen müsse; denn damit wird das Wesen des Sittlichen wieder zerstört und in den Kampf gegen den Schmerz verlegt, während es doch einfach in dem für sich selbstständigen Gefühl der Achtung seine Wurzel hat, welchem es nur zufällig ist, ob es mit dem Schmerzlichen zusammentrifft oder nicht. Hier fehlt in der Definition des Glaukon dieses Gefühl der Achtung ganz; das Motiv jenes Vertrags, sich nicht zu beschädigen oder gerecht zu sein, ist da nur die eigne Sicherheit, der eigne Vortheil, also die Lust. Bei solcher Definition ist es konsequent, dass der Gerechte den Vertrag nicht hält, wenn er durch Zaubermittel vor jeder Entdeckung geschützt ist. Wird dagegen das Gerechte aus der Achtung vor dem Gesetz abgeleitet, so bleibt diese Versuchung und dieses Zaubermittel ohne Wirkung auf den Gerechten. — Hiernach kann man übersehen, wie Sokrates den Glaukon zu widerlegen suchen wird.

unternimmt und jenes lässt; und, wenn er auch ja einmal etwas versieht, doch im Stande ist, es wieder gut zu
361] machen: so muss auch der Ungerechte, weil er seine Thaten verständig unternimmt, mit seinen Ungerechtigkeiten verborgen bleiben, wenn er uns recht tüchtig ungerecht sein soll; wer sich aber fangen lässt, den muss man nur für einen Schlechten halten. Denn die höchste Ungerechtigkeit ist, dass man gerecht scheine, ohne es zu sein. Dem vollkommen Ungerechten müssen wir also auch die vollkommenste Ungerechtigkeit zugestehen und ihm nichts davon abziehen, sondern ihm zugeben, dass er sich nach den ungerechtesten Thaten den grössten Ruf der Gerechtigkeit erworben habe, und wenn er auch einmal Etwas versehen hat, dass er im Stande sei, es wieder gut zu machen, indem er geschickt ist, überzeugend zu reden, wenn irgend von seinen Verbrechen Etwas verlauten will, und wozu es der Gewalt bedarf, das mit Gewalt durchzusetzen durch Stärke und Tapferkeit, und weil er sich hat Freunde und Vermögen zu verschaffen gewusst. Nachdem wir nun diesen so gesetzt, so lasst uns den Gerechten neben ihn stellen in unserer Rede, den schlichten und biedern Mann nach Aischylos, der nicht gut scheinen will, sondern sein.[42]) Das Scheinen muss man ihm also nehmen. Denn wenn er dafür gilt, gerecht zu sein, so werden ihm Gaben und Ehren zufallen, weil er als ein solcher erscheint. Also wird es ungewiss sein, ob er des Gerechten wegen oder der Gaben und Ehren wegen ein solcher ist. Er werde also von Allem entblösst, ausser der Gerechtigkeit, und in einen ganz entgegengesetzten Zustand versetzt als der vorige. Ohne irgend Unrecht zu thun, habe er nämlich den grössten Schein der Ungerechtigkeit, damit er uns ganz bewährt sei in der Gerechtigkeit, indem er auch durch die üble Nachrede und Alles, was daraus entsteht, nicht bewegt werde, sondern unverändert bleibe er uns auch bis zum

[42]) Es ist dies eine Anspielung auf eine Stelle in Aeschylos' Tragödie: „Die Sieben vor Theben", von der zwei Verse später wörtlich citirt werden. Nach Plutarch's Bericht haben, als diese Verse des Aeschylos im Theater gesprochen wurden, alle Zuschauer auf den anwesenden Aristides geblickt.

Tode, indem er sein Leben lang für ungerecht gehalten wird und doch gerecht ist, damit Beide an das Aeusserste, der Eine der Gerechtigkeit, der Andere der Ungerechtigkeit gelangt, beurtheilt werden können, welcher von ihnen der Glückseligere ist. —

V. Weh! sprach ich, lieber Glaukon, wie gründlich säuberst Du uns, wie Statuen zur Ausstellung, jeden der beiden Männer. — So sehr ich nur immer kann, sprach er. Da sie nun so beschaffen sind, wird es, denke ich, nichts Schweres mehr sein, nachzuweisen, was für ein Leben Jeden von ihnen erwartet. Das muss also geschehen; und wenn es zu derb herauskommt, o Sokrates, so bedenke nur, dass ich es nicht sage, sondern Die, welche die Ungerechtigkeit vor der Gerechtigkeit loben. Sie sagen aber so: „dass der so gesinnte Gerechte wird gefesselt, gegeisselt, gefoltert, geblendet werden an beiden Augen, und zuletzt, nachdem er alles mögliche Uebel erduldet, wird er noch aufgeknüpft werden und dann einsehen, dass man nicht muss gerecht sein, sondern scheinen [**362** wollen. Des Aischylos Wort aber wäre weit richtiger von dem Ungerechten gesagt worden. Denn der Ungerechte, werden sie sagen, da er ja einer Sache nachstrebt, in der Wahrheit ist, und nicht auf den Schein hinlebt, will in der That ungerecht nicht scheinen, sondern sein, die „tiefe Furche nutzend im Gemüth, woraus Ihm edle Frucht, Entschluss und Rath, emporgedeiht“; zuerst nämlich, dass er in seiner Stadt Gewalt ausübt, weil er für gerecht gilt; dann heirathet, woher er will, und verheirathet, an wen er will; sich verbinden und Gemeinschaft haben kann, mit wem er Lust hat, und überdies noch in allen Dingen gefördert wird, indem er Gewinn davon zieht, dass er das Unrechtthun nicht scheut. Geht er also irgend zum Kampf, sei es für sich oder in gemeiner Sache, so wird er seine Feinde besiegen und den Vortheil über sie davontragen; und weil er überall den Vortheil hat, wird er reich sein und seinen Freunden wohlthun, seinen Feinden aber schaden und den Göttern hinreichende Opfer und Gaben prachtvoll darbringen und weihen, ja weit herrlicher als der Gerechte den Göttern dienen und auch den Menschen, welchen er will, so dass ihm auch zukommt, weit gottgefälliger zu sein, nach Billigkeit, als der Gerechte. So sagen sie, dass sowohl von Seiten der Götter

als der Menschen dem Ungerechten ein weit besseres Leben bereitet sei als dem Gerechten. —

VI. Nachdem Glaukon dieses gesagt, hatte ich im Sinne, Etwas darauf zu erwidern; sein Bruder Adeimantos aber nahm das Wort und sagte: Du glaubst doch nicht, o Sokrates, dass befriedigend geredet worden ist über den Satz? — Wie denn? fragte ich. — Gerade das, sprach er, ist nicht gesagt worden, was vor allen Dingen musste gesagt werden. — Also, sprach ich, nach dem Sprichwort, „dem Manne doch helfe sein Bruder." Auch Du daher, wenn Dieser irgend nachbleibt, hilf ihm aus. Wiewohl auch, was Dieser gesagt, schon hinreicht, mich zu besiegen und mir unmöglich zu machen, dass ich der Gerechtigkeit helfe. — Darauf sagte er: Das ist nun gar nichts gesagt; aber höre auch noch dieses: Wir müssen nämlich auch die entgegengesetzten Reden noch durchgehen, welche die Gerechtigkeit loben und die Ungerechtigkeit tadeln, damit das noch deutlicher werde, was mir Glaukon zu wollen scheint. Denn Väter sprechen zu Söhnen und ermahnen sie, und so auch Alle, die irgend für Andere zu sorgen haben, dass man gerecht sein müsse, nicht indem sie die Gerechtigkeit selbst loben, sondern den daraus entstehenden guten Ruf; damit dem, der ge-
363] recht zu sein scheint, aus diesem Scheine obrigkeitliche Macht zuwachse und häusliche Verbindungen, und was sonst Glaukon eben vorerzählt hat, dass es dem Gerechten durch seinen guten Ruf werde. Und noch weiter reden Diese immer nur von dem, was mit der Meinung Anderer zusammenhängt. Denn sie werfen uns den Beifall der Götter mit hinein und haben unzähliges Gute vorzutragen, was die Götter den Frommen geben sollen, wie der ehrliche Hesiodos und Homeros sagen,[43]) Jener, dass die Götter den Gerechten die Eichen bereiten, oben von Eicheln erfüllt, in der Mitte von Bienen; und zu der Schur gehen Schafe, sagt er, mit wolligem Vliesse belastet, und viel anderes Gutes, was damit zusammenhängt; Aehnliches auch der Andere. „Wie des Königes selbst," sagt er, „der, gut und die Götter verehrend, auch die

[43]) Die Stelle des Hesiod ist in seinen „Tagen und Werken" Vers 230; die des Homer in der Odyssee XIX. 199 u. f.

Gerechtigkeit schätzt. Ihm trägt die dunkele Erde Weizen und Gerste in Menge, und voll sind die Bäume des Obstes. Häufig gebärt auch das Vieh, und das Meer giebt reichliche Fische.“ Musaios aber und sein Sohn verheissen den Gerechten noch herrlichere Dinge von den Göttern. Sie führen sie nämlich in ihrer Rede in die Unterwelt, lassen sie dort niedersitzen und bereiten ein Gastmahl der Frommen, wo sie sie nun die ganze Zeit bekränzt und vollauf trinkend zubringen lassen, meinend, der schönste Lohn für die Tugend sei ewiger Trunk. Andere aber ziehen den Lohn von den Göttern noch mehr in die Länge, indem sie sagen, dass Kindeskinder und ein ganzes folgendes Geschlecht nachbleibe von dem Gerechten und Treuen. Hierüber nun und über Anderes dergleichen preisen sie die Gerechtigkeit; die Gottlosen aber und Ungerechten verscharren sie irgendwo in den Koth in der Unterwelt und zwingen sie, Wasser in Sieben zu tragen, ja auch noch lebend bringen sie sie in üblen Ruf und dieselben Qualen, welche Glaukon von den für ungerecht gehaltenen Gerechten anführte, eben diese erzählen sie von den Ungerechten, Anderes aber wissen sie nicht. Dies ist das Lob und der Tadel von beiden Seiten.[44])

VII. Ausserdem aber, Sokrates, erwäge noch eine andere Art von Reden über die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, welche in gemeiner Sprache und auch von den Dichtern vorgebracht werden. Alle nämlich singen aus einem Munde, wie schön zwar Besonnenheit und Ge-

---

[44]) Es ist merkwürdig, wie genau diese Ausführung mit der Begründung der Moral zusammenfällt, die in vielen Stellen der Bibel, in den meisten christlichen Andachtsbüchern und bei der Erziehung der Kinder in den christlichen Familien noch gegenwärtig vorherrscht. Anstatt das Gefühl der Ehrfurcht, der Hochachtung vor den sittlichen Geboten und Gebietern zu wecken und zu steigern, werden alle Ermahnungen nur durch Hinweis auf den Lohn in dieser oder jener Welt begründet und damit das Wesen des Sittlichen schon bei dem Kinde in seiner frühesten Jugend verderbt, während doch kein Lebensalter für das reine Gefühl der Ehrfurcht und Achtung mehr empfänglich ist, als das des Kindes.

364] rechtigkeit sei, jedoch schwer und mühselig, Ungebundenheit aber und Ungerechtigkeit süss zwar und leicht zu haben, aber, wiewohl freilich nur der Meinung und dem Gesetze nach, schändlich. Nützlicher als das Gerechte sei das Ungerechte gewöhnlich, sagen sie; und Böse, die reich oder sonst vielvermögend sind, glücklich zu preisen und zu ehren, wird ihnen gar leicht, sowohl öffentlich als sonst, wie sie denn auch Solche gern geringschätzen und übersehen, die etwa unangesehen und arm sind; wiewohl gestehend, dass sie besser sind als die Andern. Am wunderbarsten aber sind von allen diesen die Reden von den Göttern und der Tugend, dass die Götter nämlich auch vielen Guten Unglück und ein schlechtes Leben zugetheilt haben, den Entgegengesetzten aber ein entgegengesetztes Loos. Und Gaukler und Wahrsager kommen vor die Thüren der Reichen und überreden sie, ihnen sei von den Göttern die Kraft verliehen, durch Opfer und Besprechungen, wenn sie selbst oder ihre Voreltern etwa eine Verschuldung auf sich hätten, sie zu heilen, mitten unter Freuden und Festen; und wenn Einer einem Feinde Etwas anthun wollte, könnten sie für geringe Kosten dem Gerechten so gut als dem Ungerechten Schaden zufügen, indem sie durch zauberische Anlockungen und Verschlingungen[45]) die Götter bereden könnten, ihnen zu dienen. Und für alle diese Reden rufen sie die Dichter zu Zeugen, wie sie bald die Schlechtigkeit leicht machen, „weil Du das Böse vermagst, auch schaarweis Dir zu gewinnen ohne Bemühen, denn kurz ist der Weg, und nahe Dir wohnt es.“ „Vor die Trefflichkeit setzten den Schweiss die unsterblichen Götter und einen langen und steilen Weg hinauf.“[46]) Andere aber berufen sich darüber, dass die Götter sich von Menschen ablenken lassen, auf den Homeros, weil auch er gesagt hat, „denn lenksam sind selber die Götter. Diese vermag durch Räuchern und demuthsvolle Gelübde, durch Weinguss und

---

[45]) Schl. hat das griechische *καταδεσμοι* mit „Verschlingungen“ übersetzt; das Wort bezeichnet aber ein Zauberband oder einen Zauberknoten, mit dem man dergleichen wunderbare Vorstellungen verknüpfte.

[46]) Diese Stelle ist aus Hesiod's „Werke und Tage“, Vers 279 u. f., entnommen.

Gedüft der Sterbliche umzulenken, Flehend, nachdem sich Einer versündiget oder gefehlet.“ [47]) Und schaarenweise haben sie vom Musaios und Orpheus, den Sprösslingen der Selene und der Musen, wie sie sagen, Bücher bei der Hand, nach denen sie ihre Gebräuche verrichten und nicht nur einzelne Menschen, sondern ganze Städte überreden, dass es Lösungen und Reinigungen von Verbrechen durch Opfer und ergötzliche Spiele gebe, und zwar für Lebende nicht nur, sondern auch noch für Verstorbene, welche die Sühnungen heissen, und welche uns von den dortigen Uebeln befreien; wer aber nicht opfere, [365 den erwarte Schreckliches.

VIII. Alles dieses, o lieber Sokrates, sagte er, was in dieser Art so vielfältig gesagt wird von der Tugend und dem Laster, wie Götter und Menschen beides belohnen, was meinst Du wohl, dass es in den Seelen der zuhörenden Jünglinge wirkt, die nämlich tüchtiger Art sind und fähig, über allem Gesagten gleichsam hinschwebend daraus zusammenzufolgern, wie wohl Einer sein und wie wandeln müsse, um sein Leben aufs Beste durchzuwandeln? Nämlich nach aller Wahrscheinlichkeit wird er zu sich jenes Pindarische sagen: „Ob ich durch das Recht die höhere Feste oder durch schlängelnden Betrug ersteigend und so mich beschützend lebe?“ Denn was mir verheissen wird, wenn ich gerecht bin, falls ich es zugleich nicht scheine, das, sagen sie, sei gar nichts nütze, sondern offenbare Pein und Verlust; bin ich aber ungerecht und weiss mir nur den Schein der Gerechtigkeit zu verschaffen, so wird mir ein göttliches Leben verheissen. Wenn also das Scheinen, wie auch die Weisen bekunden, die Wahrheit selbst bewältigt und das ist, wovon die Glückseligkeit abhängt, so muss ich mich denn ganz zu diesem wenden. Als Vorhof also und Aussenseite muss ich rings um mich her einen Abriss der Tugend beschreiben, aber des allerweisesten Archilochos gewinnkundigen

---

[47]) Die Stelle im Homer ist Ilias IX. 479 u. f. Diese Schilderungen passen noch genau auf den heutigen Ablasskram und die Todtenmessen der katholischen Kirche; man muss unwillkürlich dabei an Tetzel und seinen Handel mit Ablasszetteln denken.

und verschlagenen Fuchs muss ich hinterher ziehen.[48]) Aber, wird Einer sagen, es ist nicht leicht, immer verborgen zu bleiben, wenn man böse ist. Aber auch nichts Anderes ist leicht, wollen wir antworten, was gross ist; also demunerachtet, wenn wir glückselig sein wollen, müssen wir dieses Weges gehn, wie die Spuren der Reden uns führen. Denn um verborgen zu bleiben, wollen wir Verschwörungen und Parteien stiften; es giebt auch Lehrer der Ueberredung, welche Geschick in den Volksversammlungen und vor den Gerichten beibringen, und dadurch wollen wir, theils in der Güte, theils mit Gewalt, bewirken, dass wir, wenn wir auch übervortheilen, keine Strafe zu geben brauchen. Aber die Götter kann man doch weder hintergehen noch bezwingen. Also wenn es etwa keine giebt, oder sie sich um menschliche Dinge nicht kümmern, so brauchen auch wir uns nicht darum zu bekümmern, wie wir ihnen verborgen bleiben. Giebt es aber Götter, und führen sie Aufsicht, so kennen wir sie doch nirgend anders her, noch haben von ihnen gehört, als durch die Sage und durch die ihre Verwandtschaften beschreibenden Dichter. Diese selbigen aber sagen auch, dass sie empfänglich sind, durch Räuchern und demutbsvolle Gelübde und Weihgeschenke überredet zu werden, und umgekehrt. Denn nun müssen wir entweder Beides, oder Keines von beiden glauben. Ist ihnen zu glauben, so lass uns Unrecht thun und dann von unsern Ungerechtigkeiten opfern. Denn gerecht seiend, werden wir immer nur ohne
366] Strafe sein von den Göttern, aber den Gewinn aus dem Unrecht stossen wir von uns; ungerecht aber ziehen wir den Gewinn und werden doch durch Flehen, auch wenn wir übertreten und gesündigt haben, sie überreden und ungestraft davonkommen. Aber in der Unterwelt werden wir für das hier begangene Unrecht entweder selbst Strafe leiden müssen oder die Kinder unserer

---

[48]) Archilochos lebte um 700 v. Chr. Er war der Begründer der jambischen Poesie, die in satirischer Weise die Schwächen der Zeit blossstellte. Die Alten schätzten ihn hoch und stellten ihn auf eine Stufe mit Homer, Pindar und Sophokles. Von seinen Gedichten sind nur Fragmente auf uns gekommen, und daher der nähere Inhalt der hier erwähnten Fabel unbekannt.

Kinder. Allein, o Bester, wird Einer sagen, der seine Rechnung macht, die Sühnungen vermögen auch wieder viel, und die lösenden Götter, wie ja die grössten Städte behaupten, und die Göttersöhne, welche Dichter und Propheten der Götter gewesen, welche uns kund machen, dass es sich so verhalte.[49])

IX. Nach welcher Voraussetzung also sollten wir wohl noch die Gerechtigkeit der grössten Ungerechtigkeit vorziehen? durch welche wir ja, wenn wir sie nur mit einer unächten Sittsamkeit zu verbinden wissen, bei Göttern und Menschen Alles nach unserm Sinne ausrichten werden im Leben und im Tode, wie ja der Meisten und Zuverlässigsten Rede lautet. Nach allem jetzt Vorgetragenen also, wie wäre es wohl möglich, o Sokrates, dass Einer die Gerechtigkeit sollte ehren wollen, der nur irgend etwas vermag durch Geistesgaben oder Vermögen oder Leibesstärke oder Abkunft, und nicht vielmehr lachen, wenn er sie rühmen hört! Daher gewiss, wenn Einer nur nachweisen kann, dass, was wir gesagt haben, falsch ist, und er vollkommen einsieht, die Gerechtigkeit sei das Beste, der hat viel Nachsicht mit den Ungerechten und zürnt ihnen nicht; sondern weiss, dass wenn nicht etwa Einer, weil er vermöge einer göttlichen Natur das Unrechtthun verschmäht, oder auch weil er zu vollkommener Wissenschaft gelangt ist, sich dessen enthält, sonst von den Uebrigen Keiner mit seinem guten Willen gerecht ist, sondern nur aus Unmännlichkeit oder Alters halber oder aus irgend einer andern Schwäche das Unrechtthun tadelt, weil er unvermögend dazu ist. Dass dem so ist, das ist offenbar. Denn der Erste von Diesen, der zu Kräften kommt, ist auch der Erste, der Unrecht thut, so viel er

---

[49]) Diese Satire auf die griechische Religion ist genau so von Kant in seine „Religion innerhalb der blossen Vernunft“ aufgenommen und auf die Sacramente der christlichen Religion übertragen worden. Kant wiederholt dieselben Gedanken, nur in trockene Begriffe aufgelöst, während sie bei Plato in lebendiger Anschaulichkeit auftreten. Kant wird schwerlich bei seinem Werke an diese Stelle Plato's gedacht haben. Dies zeigt, wie natürlich diese Betrachtungsweise ist, welche in der positiven Religion nur ihre Missbräuche und nicht ihr tieferes Wesen erfasst.

nur irgend vermag. Und an diesem Allen ist nichts Anderes Schuld, als eben Jenes, wovon Diesem sowohl als mir die ganze Rede an Dich ausgegangen ist, o Sokrates, dass von Euch Allen, Du Wunderbarer, die Ihr Lobredner der Gerechtigkeit zu sein vorgebt, von den uranfänglichen Heroen an, von denen nur irgend noch die Rede geht, bis auf den heutigen Menschen, noch nie Einer die Ungerechtigkeit getadelt oder die Gerechtigkeit anders gelobt hat, als immer nur um den Ruhm, die Ehren, die Gaben, die ihnen daraus entspringen; jede von beiden aber an sich nach der eigenthümlichen Kraft, mit der sie der Seele einwohnt, auch wenn sie Göttern und Menschen entgeht, hat noch nie Einer weder in Dichtung noch in gemeiner Rede hinreichend dargestellt, die eine als das grösste Uebel, welches die Seele nur in sich selbst haben kann, und die Gerechtigkeit als das grösste Gut. Denn wenn Ihr insgesammt von Anfang an so gesprochen und
367] uns von Jugend auf so überredet hättet, so dürften wir nicht Einer den Andern hüten, kein Unrecht zu thun; sondern Jeder würde sein eigener bester Hüter sein, aus Furcht, wenn er unrecht handelte, mit dem ärgsten Uebel behaftet zu sein. Dieses nun, o Sokrates, und auch wohl noch mehr als dieses, konnten leicht Thrasymachos und auch wohl Andere für die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sagen, wobei sie das Wesen beider auf eine gemeine Art verdrehen, wie mich wenigstens dünkt. Ich aber, denn ich gedenke Dir Nichts zu verbergen, habe nur aus Verlangen, von Dir das Gegentheil zu hören, mit allem Eifer, der mir nur möglich gewesen, geredet. Zeige uns also in Deiner Rede, nicht nur, dass Gerechtigkeit besser ist als Ungerechtigkeit, sondern wozu jede von beiden Den, der sie hat, machend, an und für sich selbst die eine ein Uebel ist und die andere ein Gut. Alles aber, was sich auf den Ruf bezieht, lasse nur weg, worauf auch Glaukon schon gedrungen hat; denn wenn Du von beiden Seiten den richtigen Schein hinwegnimmst und den falschen an die Stelle setzest, so werden wir sagen: Du lobst nicht die Gerechtigkeit, sondern den Schein davon, und tadelst nicht das Ungerechtsein, sondern das Scheinen; und wollest nur ermahnen, unbemerkt ungerecht zu sein, seist also mit dem Thrasymachos einig, dass das Gerechte ein fremdes Gut ist, nämlich das dem Stärkeren Zuträgliche;

das Ungerechte aber diesem selbst zuträglich und vortheilhaft ist, und nur dem Schwächeren unzuträglich. Da Du nun aber behauptet hast, die Gerechtigkeit gehöre unter die grössten Güter, welche sowohl ihrer Folgen wegen werth sind, besessen zu werden, als auch um ihrer selbst willen, wie das Sehen, Hören, Bewusstsein und Gesundsein, und was für andere Güter sonst noch immer durch ihre eigene Natur wirksam sind und nicht durch die Meinung, so lobe uns also eben dieses an der Gerechtigkeit, was sie an und für sich dem, der sie hat, hilft, und was die Ungerechtigkeit schadet; Lohn aber und Ruf überlass Anderen zu loben. Denn von Anderen konnte ich es noch eher aushalten, wenn sie die Gerechtigkeit so loben und die Ungerechtigkeit tadeln, dass sie immer nur den Ruf derselben und den Lohn verherrlichen und verunglimpfen; von Dir aber nicht, wenn Du es nicht ausdrücklich verlangst, weil Du Dein ganzes Leben lang an nichts Anderes gedacht hast als eben hieran. Zeige uns also in Deiner Rede nicht nur, dass Gerechtigkeit besser ist als Ungerechtigkeit, sondern wozu jede den, der sie hat, machend, an und für sich, mag sie nun Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht, die eine gut ist und die andere schlecht. — [50])

---

[50]) Die Art, wie Plato hier die Frage rein hinstellt und von allem falschen Beiwerk befreit, kann als musterhaft gelten. Es ist derselbe Gegensatz, den Kant später als Heteronomie und Autonomie des Willens dargestellt hat (B. VII. 38.). Ebenso liegt in der Lehre des Realismus, welche die Tugend aus der Achtung vor dem erhabenen Gebot ableitet, von selbst der Ausschluss aller Rücksicht auf die Folgen und aller daraus entlehnten Motive. Der Realismus stimmt hier ganz mit Kant und Fichte, dass die Pflicht um der Pflicht willen gethan werden müsse.

Bei Plato wird diese reine Auffassung nur dadurch getrübt, dass er für die Gerechtigkeit den Begriff des Gutes beibehält. Dieses Gut hat eine Nebenbeziehung auf die Lust, und man wird dadurch leicht bestimmt, die Gerechtigkeit doch noch als eine Lust zu fassen, nur dass sie die Lust oder die Seligkeit unmittelbar in sich trägt und nicht blos in ihren Folgen. Allein nach der strengen

X. Nachdem ich nun dieses gehört, wie ich denn schon immer auf des Glaukon und Adeimantos Natur sehr viel gehalten, war ich auch damals besonders sehr erfreut und sagte: Nicht unrecht hat auf Euch, Ihr Söhne jenes
368] Mannes, der Liebhaber des Glaukon den Anfang seiner Elegien gedichtet, nachdem Ihr Euch in dem Megarischen Gefecht so ausgezeichnet, wenn er sagt: „Göttlich Geschlecht, Ihr Söhne des herrlichen Mannes Ariston“.[51]) Dies, Ihr Lieben, scheint mir ganz richtig, denn gar etwas Göttliches muss Euch begegnet sein, wenn Ihr nicht überzeugt seid, dass die Ungerechtigkeit besser ist als die Gerechtigkeit, da Ihr doch so habt dafür reden gekonnt. Und in Wahrheit, ich glaube nicht, dass Ihr davon überzeugt seid; ich schliesse es aus Eurer ganzen übrigen Weise; denn freilich nach den Reden allein würde ich es nicht glauben. Je mehr ich es Euch aber glaube, um desto mehr bin ich rathlos, was ich machen soll. Denn ich weiss weder, wie ich helfen soll; ich scheine es mir nämlich nicht zu können, und der Beweis davon ist, dass, was ich zum Thrasymachos sagte, und wedurch ich glaubte zu beweisen, dass die Gerechtigkeit besser sei als die Ungerechtigkeit, dieses Ihr mir nicht habt gelten lassen; noch auch weiss ich wieder, wie ich nicht helfen soll. Denn ich fürchte, es möchte doch frevelhaft sein, zugegen

---

Auffassung Kant's und des Realismus liegt der Werth des Sittlichen überhaupt nicht in der Lust, sondern in dem Bewusstsein, recht zu thun, oder deutlicher, in der Befriedigung des Achtungsgefühls und dem Aufgehen des Ich in die Erhabenheit der gebietenden Autoritäten. Es soll dies indess hier noch nicht als ein Tadel des Plato gesagt sein, vielmehr ist dessen wahre Ansicht hier noch nicht dargelegt, sondern erst zu erwarten.

[51]) Ariston war der Vater der bei dem Gespräch sich betheiligenden Brüder Glaukon und Adeimantos. Mit dem Elegiendichter ist Kritias gemeint, ein Schüler des Sokrates, nachher einer der dreissig Tyrannen Athens, der sich durch seine Strenge bei der verwöhnten demokratischen Partei sehr verhasst machte. Er gehörte zu den gebildetsten Männern jener Zeit, zeichnete sich als Dichter und Redner aus, und Plato schätzte ihn hoch. Von seinen Elegien ist nichts auf uns gekommen.

sein, wo die Gerechtigkeit geschmäht wird, und sich von ihr lossagen, ohne ihr zu helfen, so lange man noch Athem hat und einen Laut von sich geben kann. Das Beste wird also sein, dass ich ihr, so gut ich eben kann, Beistand leiste. — Glaukon nun und die Anderen baten mich, auf alle Weise ihr zu helfen und die Rede nicht loszulassen, sondern auszuforschen, was jedes von beiden sei, und wie es sich mit ihrem Nutzen nach der Wahrheit verhalte. Ich sagte also, wie ich dachte, dass die Untersuchung, die wir unternehmen, nichts Geringes wäre, sondern ein sehr Scharfsichtiger dazu gehöre, wie mir scheint. Da wir nun dazu nicht tüchtig genug sind, dünkt es mich gut, sprach ich, die Untersuchung darüber so anzustellen, wie wenn uns Jemand befohlen hätte, sehr kleine Buchstaben von Weitem zu lesen, da wir nicht eben sehr scharf sehen, und dann Einer gewahr würde, dass dieselben Buchstaben auch anderwärts grösser und an Grösserem zu schauen wären, wo es uns offenbar, denke ich, ein grosser Fund sein würde, nachdem wir diese zuerst gelesen, dann erst die kleineren zu betrachten, ob sie wirklich dieselben sind. — Allerdings wohl, sagte Adeimantos. Aber was siehst Du Aehnliches, o Sokrates, bei der Untersuchung über das Gerechte? — Das will ich Dir sagen, sprach ich. Gerechtigkeit, sagen wir doch, findet sich an einem einzelnen Manne, findet sich aber auch an einer ganzen Stadt. — Freilich, sagte er. — Und grösser ist doch die Stadt als der einzelne Mann? — Grösser, sagte er. — Vielleicht also ist wohl mehr Gerechtigkeit in dem Grösseren und leichter zu erkennen. Wenn Ihr also wollt, so untersuchen wir zuerst an den Staaten, was sie wohl ist, und dann wollen wir sie so auch an den Einzelnen betrachten, indem wir an der Gestalt des Kleineren die Aehnlichkeit mit dem Grösseren aufsuchen. Das dünkt mich sehr richtig gesagt, sprach er. [**369** — Und nicht wahr? sagte ich, wenn wir in Gedanken eine Stadt entstehen sehen, so würden wir dann auch ihre Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit mit entstehen sehen? — Vielleicht wohl, sagte er. — Und wenn nun dies geschehen ist, dürfen wir wohl erwarten, das bequemer zu sehen, was wir suchen? — Bei Weitem. — Dünkt Euch nun, dass wir versuchen müssen, dies durchzuführen? denn ich glaube freilich, es wird kein kleines Geschäft

sein. Erwägt also! — Es ist schon erwogen, sprach Adeimantos. Thue nur ja nicht anders.[52])

XI. Es entsteht also, sprach ich, eine Stadt, wie ich glaube, weil jeder Einzelne von uns sich selbst nicht genügt, sondern gar Vieles bedarf. Oder glaubst Du, dass von einem andern Anfang aus eine Stadt angesiedelt wird? — Von keinem andern, sagte er. — Auf diese Weise also, wenn Einer den Andern den zu diesem und den wieder zu jenem Bedürfniss hinzunimmt und sie so, Vieler bedürftig, auch viele Genossen und Gehülfen an einen Wohnplatz versammeln, nennen wir ein solches Zusammenwohnen eine Stadt. Nicht wahr? — Allerdings. — Einer aber theilt dem Andern mit, wenn er ihm etwas mittheilt oder

---

[52]) Hier wird der Uebergang gemacht aus der Gerechtigkeit des Einzelnen, wie sie bisher betrachtet wurde, zur Gerechtigkeit des Staats oder der Stadt, die nach griechischer Auffassung mit jenem zusammenfällt. Dies Thema bleibt nun in dem Werke auf lange das vorherrschende; das ganze Werk trägt davon seinen Namen: „Der Staat", und erst gegen das Ende wird die Anwendung von der Gerechtigkeit des Staats auf die des Einzelnen gemacht.

Den Uebergang, welcher sich an die Bezeichnung von Gross und Klein anknüpft, darf man nicht streng nehmen. Es wird sich ergeben, dass die Gerechtigkeit überhaupt ohne das Dasein mehrerer Menschen unmöglich ist; sie bezeichnet wesentlich das sittliche Band zwischen Mehreren, die mit einander in Berührung kommen, und insofern ist eine Gerechtigkeit ohne einen Staat, welcher eben die sittliche Gemeinschaft dieser Mehreren vorstellt, nicht zu denken. Der Staat ist sonach nicht blos das Grössere der Gerechtigkeit, sondern die Verwirklichung der ganzen Gerechtigkeit oder, wie Hegel sagt, „die Verwirklichung der sittlichen Idee". Wenn auch Plato später nach Darstellung seines gerechten Staats auf die Gerechtigkeit des einzelnen Mannes zurückkommt, so erhellt doch, dass er auch dann seinen Mann sich nicht vereinzelt vorstellt, sondern innerhalb seines Staates und Volkes. Doch bekommt dann die Gerechtigkeit auch die weitere Bedeutung, wonach sie das mit umfasst, was die christliche Moral als die Pflichten gegen sich selbst bezeichnet.

empfängt in der Meinung, dass dies für ihn selbst besser sei. — Freilich. — Wohlan, sprach ich, lass uns also in Gedanken eine Stadt von Anfang an gründen. Es gründet sie aber, wie sich zeigte, unser Bedürfniss. — Was wohl sonst! — Aber das erste und grösste aller Bedürfnisse ist die Herbeischaffung der Nahrung, des Bestehens und Lebens wegen. — Auf alle Weise. — Das zweite aber die Wohnung, das dritte Bekleidung und dergleichen. — So ist es. — Wohlan denn, sprach ich, wie wird eine Stadt uns genügen für alle diese Erfordernisse? Nicht wahr, der Ackersmann ist Einer, Einer der Baumeister, ein Anderer der Weber, oder wollen wir gleich auch den Schuhmacher hinzufügen oder sonst einen von denen, die für den Leib arbeiten? — Freilich wohl. — So bestände also die nothdürftigste Stadt aus vier oder fünf Männern. — So scheint es. — Wie nun? Soll Jeder von diesen sein eigenes Werk Allen gemeinsam darbieten; wie der Ackersmann als Einer Nahrung für Viere herbeischaffen und vierfache Zeit und Mühe wenden auf die Hervorbringung des Getreides und es dann den Andern mittheilen? oder, um diese sich nicht kümmernd, nur für sich allein den vierten Theil dieses Getreides ziehen in dem vierten Theil der Zeit, von den übrigen dreien aber einen auf den Bau des Hauses verwenden, einen andern, um sich Kleidung, noch einen, um sich Schuhe zu machen, und nicht durch Verkehr mit Anderen sich Weitläufigkeit machen, sondern allein für sich selbst das Seinige alles verrichten? [**370** — Und Adeimantos sagte: Vielleicht, o Sokrates, ist wohl das Erste leichter als das Andere. — Das ist auch, sprach ich, beim Zeus! nichts Wunderbares; denn ich bemerke schon selbst, indem Du es sagst, dass zuerst jeder Einzelne dem Andern nicht gar ähnlich geartet ist; sondern, von Natur verschieden, auch Jeder zu einem andern Geschäft geeignet. Oder meinst Du nicht? — Ich auch. — Und wie? wird Einer wohl Etwas besser verrichten, wenn Einer vielerlei Künste ausübt, oder wenn Jeder nur eine? — Wenn Jeder nur eine, sagte er. — Aber ich denke, auch das ist deutlich, dass wenn Einer die rechte Zeit für eine Sache vorübergehen lässt, sie ihm zu Grunde geht. — Deutlich freilich. — Denn ich denke, was zu verrichten ist, pflegt nicht auf die Musse dessen, der es thun soll, zu warten, vielmehr muss dieser dem, was gethan

werden soll, ordentlich nachgehen und nicht nur beiläufig. — Nothwendig. — Hiernach also wird Alles reichlicher zu Stande kommen und schöner und leichter, wenn Einer Eines seiner Natur gemäss und zur rechten Zeit mit allem Andern unbefasst verrichtet. — Auf alle Weise freilich. — Wir bedürfen also, o Adeimantos, viel mehr Bürger als vier zu den Erfordernissen, die wir anführten. Denn der Ackersmann, wie es scheint, wird sich nicht selbst den Pflug machen können, wenn er recht gut sein soll; noch auch die Hacke und die anderen zum Ackerbau gehörigen Werkzeuge. Ebensowenig der Baumeister, und auch dieser bedarf vielerlei. Desgleichen der Weber und der Schuhmacher. Oder nicht? — Richtig. — Wenn nun also auch Holzarbeiter und Schmiede und viele dergleichen Handwerker Genossen unseres Städtchens werden, so werden sie es schon bedeutend machen. — Allerdings. — Aber es wird immer noch nicht sehr gross sein, wenn wir auch noch Rinderhirten, Schäfer und die Andern, die mit dem Vieh zu thun haben, hinzufügen, damit doch die Ackersleute zum Pflügen Ochsen haben, und die Baumeister zum Anfahren sich mit den Ackersleuten zusammen des Zugvichs bedienen können, und die Weber und Schuhmacher Häute und Wolle haben. — Auch klein, sprach er, ist die Stadt nicht mehr, wenn sie dies Alles hat. — Allein, sprach ich, die Stadt an einem solchen Orte anzulegen, wo sie gar keiner Zufuhr von auswärts bedürfte, möchte fast unmöglich sein. — Unmöglich freilich. — Also wird sie auch noch Anderer bedürfen, die ihr aus anderen Städten zuführen, wessen sie bedarf. — Das wird sie. — Doch aber, wenn der Diener leer hinkommt, Nichts mitbringt, wessen Jene bedürfen, von denen geholt werden soll, was sie selbst brauchen, so wird er auch leer wieder
371] abziehn. Nicht wahr? — Das dünkt mich. — Also müssen sie zu Hause nicht nur für sich selbst genug schaffen, sondern was und soviel als sie Jenen bringen müssen, welche ihnen mittheilen sollen, wessen sie bedürfen. — Das müssen sie. — Mehrere Ackersleute also und andere Handwerker brauchen wir in unserer Stadt. — Mehrere freilich. — Und auch wohl die anderen Diener, welche Alles einführen und ausführen. Dies sind aber die Handelsleute. Nicht wahr? — Ja. — Also auch Handelsleute brauchen wir? — Freilich. — Und wenn der Handel zur

See geführt wird, werden wir noch gar mancher Anderen bedürfen, die dessen kundig sind, was zum Seewesen gehört. — Gar Mancher gewiss.

XII. Wie aber nun in der Stadt selbst? wie sollen sie einander mittheilen, was Jeder gefertigt hat, weshalb sie doch eigentlich die Gemeinschaft eingegangen sind und die Stadt gegründet haben? — Offenbar, antwortete er, durch Kauf und Verkauf. — Hieraus wird uns also ein Markt und Münze, als bestimmtes Zeichen zum Behuf des Tausches, entstehen. — Allerdings. — Wenn nun der Landmann, der etwas von seinen Erzeugnissen zu Markte bringt, oder auch ein anderer Arbeiter, nicht zu derselben Zeit da ist, wie die, welche seine Waaren einzutauschen bedürfen, so wird er, von seiner eigentlichen Arbeit feiernd, auf dem Markt sitzen. — Ganz und gar nicht, sagte er, sondern es finden sich schon welche, die, dies absehend, sich selbst zu diesem Dienste bestimmen, welches in wohleingerichteten Städten fast immer die körperlich Schwächsten sind, die nicht taugen, irgend ein anderes Geschäft zu verrichten. Diese müssen das auf dem Markt abwarten, und das Eine für Geld eintauschen von denen, die Etwas verkaufen wollen, den Anderen aber wieder gegen Geld vertauschen, die Etwas zu kaufen nöthig haben. — Dieses Bedürfniss nun, sagte ich, erzeugt uns die Krämer in der Stadt. Oder nennen wir die nicht Krämer, die Kaufs und Verkaufs wegen dienstleistend auf dem Markt ausstehen, die aber in die Städte umherreisen Handelsleute? — Allerdings. — Es giebt aber auch noch, wie ich glaube, andere Dienstleistende, die wegen ihres Verstandes wohl nicht sehr in die Gemeinschaft gezogen zu werden verdienen, aber hinreichende körperliche Stärke haben zu allerlei schweren Arbeiten, welche dann den Gebrauch ihrer Kräfte verkaufen und den Preis derselben Lohn nennen, selbst aber, wie ich denke, Tagelöhner genannt werden. Nicht wahr? — Allerdings. — Ein ergänzender Theil der Stadt sind also, wie sich zeigt, auch die Tagelöhner. — Das scheint wohl. — Ist uns nun wohl, o Adeimantos, die Stadt so weit herangewachsen, dass sie vollständig ist? — Vielleicht. — Wo ist nun aber wohl in ihr die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit? und mit welchem von denen, die wir betrachtet

haben, zugleich entstanden?[53]) — Das sehe ich eben nicht, sagte er, o Sokrates, wenn nicht etwa in irgend

---

[53]) Indem Plato nun zur Betrachtung des Staats übergeht, untersucht er zuerst den Ursprung desselben in der Form einer Stadt. Die Griechen kannten zu Plato's Zeit allerdings auch schon Staaten in anderer Form. Es war bereits ein Jahrhundert seit den Perserkriegen verflossen. Herodot's Beschreibung fremder Länder und Staaten war allen gebildeten Griechen bekannt; Plato selbst war in Kyrene, Italien, Sicilien und Aegypten gewesen, und so war ein reiches Material vorhanden, an dem der Staatsbegriff erweitert werden konnte. Allein den Griechen galten die meisten dieser Staaten als die von Barbaren; nur in ihrem Vaterlande glaubten sie den Begriff des Staats verwirklicht; so erklärt es sich, dass Plato bei dem Staat als Stadt, der griechischen Form, stehen bleibt.

Hierfür entwickelt nun Plato die Entstehung des Staats in treffender Weise. Es ist bei Plato nicht der Vertrag, nicht die Willkür das Ursprüngliche, was die Menschen zusammenbringt, sondern das Bedürfniss. Plato giebt hier die Grundlagen für die Begriffe der Arbeitstheilung, für die Sonderung der Stände, für die Produktivität des Handels, für den Tausch, für den inneren und auswärtigen Handel; Alles mit einer Klarheit, welche von Adam Smith 2200 Jahre später wenig übertroffen worden ist. Hier ist keine Ueberschätzung des Ackerbaustandes über die anderen, wie sie später in den physiokratischen Systemen von Quesnay und Turgot hervortritt; Plato hat die tiefe Erkenntniss, dass der Verarbeiter des Rohprodukts ebenso wichtig für den Wohlstand der Gesellschaft ist als der Erzeuger desselben, und dass der Handel nicht blos die Kaufleute reich macht, sondern das ganze Volk. Er ist ebenso frei von der Täuschung, die noch im 18. Jahrhundert n. Chr. alle Regierungen beherrschte, dass der Reichthum einer Nation sich nach dem Vorrath an Edelmetallen bemesse. Dies verdient um so mehr hervorgehoben zu werden, als man gewöhnlich meint, die Wissenschaft der Volkswirthschaft habe erst im 18. Jahrhundert begonnen.

Nun ist aber das, was Plato hier als Ursprung des

einem gegenseitigen Verkehr eben dieser unter ein- [372
ander. — Vielleicht, sprach ich, hast Du daran ganz Recht, wir müssen wenigstens zusehen und es nicht aufgeben. Zuerst nun lass uns erwägen, auf welche Weise wohl die so Ausgerüsteten leben werden. Nicht wahr? sie werden Getreide und Wein ziehen, Kleider und Schuhe machen und Häuser bauen, dabei im Sommer zwar oft unbeschuht und ziemlich entblösst arbeiten, im Winter aber hinlänglich bekleidet und beschuht. Und nähren werden sie sich, indem sie aus der Gerste Graupe bereiten und aus dem Weizen Mehl, und dies kneten und backen, und so die schönsten Kuchen und Brote auf Rohr und reinen Baumblättern vorlegen und selbst mit ihren Kindern schmausen, auf Streu von Taxus und Myrten gelagert, Wein dazu trinkend und bekränzt den Göttern lobsingend, und werden sehr vergnüglich einander beiwohnen, ohne über ihr Vermögen hinaus Kinder zu erzeugen, aus Furcht vor Armuth oder Krieg.

XIII. Hierbei unterbrach mich Glaukon und sagte: Also ohne Zukost, scheint es, lässt Du die Männer bewirthen? — Richtig erinnert! sprach ich. Ich vergass, dass sie auch Zukost haben werden; Salz ja gewiss und Oliven und Käse; und Zwiebeln und Kohl, und was vom Felde kann eingekocht werden, werden sie sich einkochen. Auch Nachtisch wollen wir ihnen aufsetzen von Feigen, Erbsen und Bohnen; und Myrtenbeeren und Kastanien werden sie sich in der Asche rösten und mässig dazu trinken. So werden sie ihr Leben friedlich und gesund hinbringen und aller Wahrscheinlichkeit nach wohlbetagt sterben, ihren Nachkommen ein eben solches Leben hinterlassend. — Darauf sagte er: Und wenn Du eine Stadt von Schweinen angelegt hättest, o Sokrates, könntest

---

Staats bietet, erst die bürgerliche Gesellschaft, noch nicht der Staat: Unterschiede, die auch Hegel (Werke VIII. 240) getrennt hat. Plato selbst erkennt dies an, indem Sokrates den Adeimantos fragt, wo in diesem nach seiner Meinung fertigen Staate die Gerechtigkeit sei? Man kann nicht klarer von einem Begriffe zu dem andern fortschreiten, als es hier in anschaulich-lebendiger Weise geschieht.

Du sie wohl anders als so abfüttern? [54]) — Aber was soll denn geschehen, o Glaukon? sprach ich. — Was Gebrauch ist, antwortete er. Dass, denke ich, die, welche

---

[54]) Plato lässt die angeregte Frage wegen der Gerechtigkeit hier noch bei Seite; er geht erst über auf das wirkliche Leben der in dieser Weise durch die Bedürfnisse entstandenen bürgerlichen Gesellschaft. Hier giebt er zuerst die Schilderung des einfacheren Zustandes, wo alle ursprünglichen Bedürfnisse befriedigt werden, und Jedermann glücklich und zufrieden ist. Diesen Gesellschaftszustand will Glaukon nicht gelten lassen; er ist ihm zu roh; es fehlen darin die feineren Genüsse; deshalb lässt Plato nun die Stadt in dem Zustande des Luxus folgen. Plato nennt zwar jene Stadt eine gesunde und diese eine aufgeschwemmte; allein man darf hierauf nicht zu viel Gewicht legen. Es ist festzuhalten, dass Plato nunmehr in Ausmalung dieses Staats auf das Ideal übergeht, was er als den besten Staat in diesem Werke aufstellt. Wir haben es nun nicht mehr mit Darstellungen eines falschen Staats zu thun; der Streit über solche Auffassungen verliert sich; Plato giebt von nun an durch Sokrates die reine Darstellung seiner eigenen Gedanken; die Zuhörer treten zurück und bereiten nur hier und da durch Fragen eine Ergänzung vor oder die Berichtigung eines Zweifels.

So ist denn auch die nun folgende Schilderung der üppigen Stadt nicht als eine solche aufzufassen, welche Plato nicht zulassen will; vielmehr ist er weit entfernt, den Luxus aus seinem Staate auszuschliessen. Es ist irrig, wenn man meint, Plato sei, als Bewunderer der Spartanischen Staatsform, als Verehrer der dorischen Sinnesart, dem Luxus unbedingt entgegen gewesen. Dies ist so wenig der Fall, dass Plato hier vielmehr aus der Ueppigkeit der Stadt und ihren daraus entspringenden Kollisionen mit den Nachbarstaaten die Nothwendigkeit eines besonderen Standes der Krieger und Wächter ableitet, welche den ersten Stand in seinem Staate bilden. Plato's Staat ist nicht, wie der Staat Lykurg's, grundsätzlich Feind des Reichthums und der Ueppigkeit; er verstattet vielmehr diesen den Eingang; er trifft nur Vorkehrungen, dass der erste Stand in seinem Staate, auf dem dessen

nicht ganz jämmerlich leben sollen, doch auf Polstern liegen werden und von Tischen speisen und Zukost und Nachtisch haben, wie man sie jetzt hat. — Wohl! sprach ich, ich verstehe. Es scheint, wir wollen nicht nur sehen, wie eine Stadt entsteht, sondern auch eine üppige Stadt. Vielleicht ist das auch gar nicht unrecht; denn auch, wenn wir eine solche betrachten, könnten wir vielleicht Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erblicken, wie sie in den Staaten entstehen. Die rechte Stadt nun scheint mir die zu sein, die wir eben beschrieben haben, und die gleichsam gesund ist. Wenn Ihr aber wollt, dass wir auch eine aufgeschwemmte Stadt betrachten sollen, so ist nichts dagegen. Denn das Bisherige wird wohl Einigen, wie es scheint, nicht Genüge leisten, auch nicht die [373 Lebenart selbst; sondern es sollen Polster da sein und Tische und anderes Hausgeräth, und Zukost und Salben und Räucherwerk und Freudenmädchen und Backwerk; dies Alles aufs Mannichfaltigste. Ja auch was wir vorher aufstellten, gilt nun nicht mehr; nämlich das Nothwendige auszubedingen, Häuser, Kleider und Schuhe; sondern man muss die Malerei in Bewegung setzen und die bunte Weberei, und Gold und Elfenbein und Alles dergleichen muss angeschafft werden. Nicht wahr? — Ja, sagte er.

XIV. Also müssen wir die Stadt wiederum grösser machen? denn jene gesunde ist nicht mehr hinreichend, sondern sie muss sich nun anfüllen mit einem Haufen Volks, das nicht mehr des Nothwendigen wegen in der Stadt ist, also z. B. mit allerlei Jägern und Schaukünstlern, mit Vielen, die es mit Gestalten und Farben oder auch mit der Tonkunst zu thun haben, ebenso mit Dichtern und deren Dienern, mit Rhapsoden, Schauspielern, Tänzern, Unternehmern und Handwerkern zu allerlei Geräthschaften, unter anderen auch für den weiblichen Putz. Ja auch noch mehr Diener werden wir bedürfen. Oder meinst Du nicht, dass wir auch Kinderwärter werden nöthig haben und Wärterinnen, Kammermädchen

---

Bestand ruht, gegen die Gefahren und schlimmen Folgen des Luxus geschützt bleibe; dagegen lässt er dem Reichthum und Luxus freie Entwickelung in dem zweiten Stande der einfachen Bürger.

und Putzmacherinnen, Bartscheerer und dann wieder Bäcker und Köche? Auch Schweinehirten werden wir noch brauchen. Denn dies Thier hatten wir nicht in unserer ersten Stadt, denn es war uns zu nichts nützlich;[55]) in dieser aber werden wir auch das nöthig haben und des andern zahmen Viehs werden wir auch sehr viel brauchen, was Einer nur essen kann. Nicht wahr? — Wie sollten wir nicht? — Und auch Aerzte werden wir gewiss nun weit häufiger nöthig haben bei dieser Lebensweise als bei der vorigen? — Bei Weitem. — Und auch der Grund und Boden, welcher damals hinreichte, die Damaligen zu ernähren, wird nun zu klein sein und nicht mehr gross genug. Oder wie sollen wir sagen? — So, sprach er. — Also werden wir von der Nachbarn Land abschneiden müssen, wenn wir genug haben wollen zur Viehweide und zum Ackerbau? und sie auch wieder von unserm, wenn sie sich auch gehen lassen und, die Grenzen des Nothwendigen überschreitend, nach ungemessenem Besitz streben. — Ganz unumgänglich, o Sokrates, sagte er. — Von nun an werden wir also Krieg zu führen haben, o Glaukon, oder wie wird es gehen? — Allerdings so, sagte er. — Und lass noch gar nicht die Rede davon sein, sprach ich, ob der Krieg Uebles oder Gutes bewirkt, sondern nur soviel, dass wir den Ursprung des Krieges gefunden haben in demjenigen, woraus vorzüglich den Staaten, sowohl insgemein als auch den Einzelnen darin, viel Uebles entsteht, wenn es vorhanden ist. — Allerdings. — Noch grösser aber, mein Lieber, muss nun unsere Stadt werden, und zwar nicht um eine Kleinigkeit, sondern um
374| ein ganzes Heer, welches auszieht und für das gesammte Vermögen und Alles, was wir eben erwähnten, mit den Angreifenden sich schlägt. — Wie doch? sprach er, können sie denn das nicht selbst?[56]) — Nein, sprach

---

55) Ist eine Anspielung auf die Sitte, dass bei Aufnahme der in den Mysteriendienst einzelner Gottheiten Einzuweihenden ein Schwein geopfert wurde. Da in Plato's einfachem, frugalem Staat diese Mysterien nicht bestehen, so bedurfte dieser keiner Schweine.

56) Hier zeigt sich deutlich, wie Plato den Luxus und die daraus entstehenden Kriege für unvermeidlich hält. Er hält sich also frei von dem Ideal Lykurg's, d. h. eines

ich, wenn nämlich Du und wir Alle insgesammt vorher richtig behauptet haben, als wir zuerst unsere Stadt anlegten. Wir behaupteten nämlich, wenn Du Dich erinnerst, es sei unmöglich, dass Einer viele Künste zugleich gut ausführen könne. — Du hast Recht, sagte er. — Wie also? sagte ich, scheint Dir der kriegerische Kampf kein kunstmässiger zu sein? — Gar sehr, sagte er. — Sollte man also wohl für die Schuhmacherei mehr Sorge tragen, als für das Kriegswesen? — Keineswegs. — Aber den Schuhmacher hielten wir doch zurück, dass er nicht versuchen sollte, zugleich Landmann zu sein, oder Weber, oder Baumeister, sondern nur Schuster, damit uns sein Werk gut geriethe. Und so auch Jedem von den Anderen wiesen wir nur eines zu, wozu Jeder sich von Natur am meisten schickte, und womit er nun, von allem Andern feiernd und ohne das er günstige Zeiten brauchte vorbeizulassen, sich sein ganzes Leben beschäftigen sollte, um es recht schön auszuführen. Was aber zum Kriege gehört, ist daran nicht vorzüglich viel gelegen, dass es schön ausgeführt werde? Oder ist es so leicht, dass auch erst Einer von den Ackersleuten zugleich kann ein Kriegsmann sein, oder von den Schustern oder mit irgend einer andern Kunst Beschäftigten, da doch auch im Brettspiel und Würfelspiel nicht leicht Einer es zu Etwas bringt, der sich nicht von Kindheit an damit beschäftigt, sondern es nur beiläufig getrieben hat? Und ein Schild zwar oder irgend ein anderes von den kriegerischen Werkzeugen und Waffen braucht Einer wohl nur in die Hand zu nehmen, um dann schon selbigen Tages im Gefecht des schweren Fussvolks oder in sonst einem anderen, was im Kriege vorkommt, ein tüchtiger Streiter zu sein; da doch unter

---

auf das Nothwendige beschränkten Staats; ebenso von dem modernen Ideal eines ewigen Friedens. Plato steht mithin der Wirklichkeit näher als Kant und die modernen Socialisten und Friedensfreunde mit ihren Zielen und Idealen des Staats: er erkennt an, dass der Staat auch fähig sein muss, sich gegen äussere Feinde zu vertheidigen, und auf diese Nothwendigkeit stützt er eine der Grundinstitutionen seines Staats, den Stand der Krieger, oder der Wächter (φύλακες), wie Plato sie euphemistisch bezeichnet.

den anderen Werkzeugen keines Einen, sobald er es nur ergreift, zum Kämpfer oder Meister macht, sondern dem nichts nützt, der sich nicht von allem Einzelnen hinreichende Erkenntniss erworben und hinreichende Mühe darauf gewendet hat? — Da wären ja auch, sprach er, die Werkzeuge gar viel werth!

XV. Also, sprach ich, je wichtiger das Geschäft der Wehrmänner ist, um desto mehr erfordert es Entbindung von allem Andern und auch wiederum desto mehr Kunst und Sorgfalt. — Das glaube ich wohl, sagte er.[57]) —

---

[57]) Plato behandelt hier die grosse Frage, welche noch heute die Völker beschäftigt, die Frage der stehenden Heere. Er bejaht sie, aber freilich in einer andern Form als die der heutigen Heere. Seine Krieger bilden einen besonderen Stand, aber mit einer Erziehung und Lebensweise, welche ihre Gefahr für den eignen Staat beseitigen soll. Die Gründe, womit der Stand der Berufssoldaten von Plato gerechtfertigt wird, sind dieselben, die man noch in der Gegenwart geltend macht; dieselben, mit denen in der Zeit des Konflikts zwischen Parlament und Regierung in Preussen die Vergrösserung der stehenden Armee gerechtfertigt wurde. Es sind die Gründe des Technikers, der die besondere Uebung in seiner Kunst betont, und die Gründe des Nationalökonomen, der an den Vortheilen der Arbeitstheilung festhält. Schleiermacher hat in seinen Anmerkungen entgegnet, dass diese Gründe nur für den Führer, nicht für den gemeinen Soldaten passen; allein jene aus der Technik und Arbeitstheilung hergenommenen Gründe gelten unzweifelhaft auch für das Geschäft des gemeinen Kriegers. Man tritt solchen Entgegnungen nur deshalb bei, weil ein anderer Grund dahinter liegt, nämlich dass in dem Berufssoldaten die patriotische Gesinnung untergehen, und er in den Händen der Exekutivgewalt zu einer gefährlichen Waffe gegen die Bürger und die Verfassung des Staates werden kann. Dieser Gefahr verschliesst sich auch Plato nicht; er ist auch hier durchaus kein Idealist; er steht mitten in der Wirklichkeit und sucht von da aus den Gefahren eines besonderen Kriegerstandes durch eigenthümliche Einrichtungen entgegenzutreten. Erst in diesen Einrichtungen geht Plato zu Vorschlägen über, bei denen es zweifelhaft

Nicht auch eine zu dem Geschäft besonders geeignete Natur? — Wie sollte es nicht. — Unsere Sache also würde sein, wenn wir es nur im Stande sind, auszusuchen, was für Naturen und um weswillen geeignet sind zur Bewachung der Stadt. — Freilich wohl! — Beim Zeus! sprach ich, da haben wir also keine kleine Sache angeregt. Dennoch müssen wir nicht verzagen, so lange wir nur irgend noch Kräfte spüren. — Freilich nicht. — Glaubst Du nun wohl, dass die Natur eines edlen [375 Hundes weit unterschieden ist von der eines wohlgearteten Jünglings? — Worin meinst Du? — Nun, scharf müssen sie doch wohl Einer wie der Andere sein im Wahrnehmen, und schnell, um das Wahrgenommene zu ergreifen, und stark, um im Nothfall das Ergriffene zu verfechten? — Das Alles, sprach er, müssen sie sein. — Und doch auch tapfer, wenn er doch gut fechten soll? — Gewiss. — Wird aber wohl tapfer sein wollen, was nicht eifrig ist, mag es nun ein Pferd sein oder ein Hund oder was sonst für ein anderes Thier? Oder hast Du nicht bemerkt, wie ganz unbezwinglich und unüberwindlich der Eifer ist? wie mit diesem ausgerüstet jede Seele furchtlos ist bei

---

wird, ob sie mit der menschlichen Natur überhaupt vereinbar seien.

Plato fand bei dieser Frage für seine Vorschläge in seinem Vaterlande grössere Schwierigkeiten als auswärts. In Aegypten und Indien bestanden längst Kriegerkasten; in dem persischen Reiche gab es seit alten Zeiten ein stehendes Heer; nur in Griechenland kannte man ein solches nicht; hier wie in Rom galt zu Plato's Zeit noch der Grundsatz, dass jeder Bürger bei Kriegen persönlich in das Feld ziehen und zu der Ausrüstung des Heeres und der Flotte überdem nach seinem Vermögen beitragen müsse, ohne Unterschied, ob es sich um einen Angriffs- oder Vertheidigungskrieg handele. Da nun die ägyptischen und indischen Einrichtungen auf griechische Zustände nicht übertragen werden konnten, so war Plato hier für die Ausbildung seiner Kriegerinstitution auf sich selbst angewiesen. Dieser Mangel eines praktisch ausgeführten und verwirklichten Vorbildes ist es, der Plato zu einer Gestaltung verleitet hat, deren Ausführbarkeit wenigstens in seinem Vaterlande den grössten Bedenken unterlag.

Allem und unbesiegbar?[58]) — Das habe ich wohl bemerkt. — Wie also dem Leibe nach der Wehrmann beschaffen sein muss, das ist offenbar. — Ja. — Und auch wie der Seele nach, nämlich eifrig. — Auch das. — Aber, sprach ich, o Glaukon, wie werden sie nun nicht heftig sein unter einander und gegen andere Bürger, wenn sie so beschaffen sind von Natur? — Beim Zeus! sagte er, das ist nicht leicht. — Aber sie müssen doch wohl gegen alle Befreundete sanft sein und nur den Feinden hart. Wenn aber nicht, so werden sie nicht erst auf Andere warten dürfen, die Jene aufreiben, sondern sie werden es schon vorher selbst thun. — Richtig, ssgte er. — Was sollen wir also machen? sprach ich. Wie sollen wir eine zugleich sanfte und hocheifrige Gemüthsart auffinden? denn die sanftmüthige Natur ist ja derjenigen entgegengesetzt, in welcher der Eifer vorherrscht. — Offenbar wohl. — Und doch kann der, dem Eines von diesen beiden fehlt, kein guter Wächter sein. Dies aber scheint unmöglich, und so wäre denn auch ein guter Wehrmann etwas Unmögliches.[59])

---

[58]) Schleiermacher hat das Wort θυμος mit „Eifer" übersetzt, θυμοειδης mit „eifrig". Kein deutsches Wort reicht indess zu, um den Sinn dieser Ausdrücke vollständig wiederzugeben. θυμος bezeichnet zunächst das Leben, die Lebenskraft; dann den sinnlich wahrnehmbaren Trieb, das Begehren; dann den Muth, den Zorn; dann auch die Empfindung, das Gemüth, die Gesinnung. So bezeichnet dieses Wort in Einem zugleich die Zustände des Begehrens und des Gefühls, und von letzterem sowohl das Gefühl der Lust wie der Achtung (B. XI. 5), kurz, es bezeichnet alle seienden Zustände der Seele, im Gegensatz ihres Wissens. Indess bleibt das Begehren, welches auf dem Gefühl ruht, die vorherrschende Bedeutung von θυμος. Θυμοειδης bezieht sich mehr auf die niederen Begehren, auf Sinnenlust und Besitz; θυμος bezeichnet die edleren Richtungen, die zwar noch von den Trieben kommen, aber doch schon eine sittliche Färbung haben. Da bei Plato die elementaren Seelenzustände noch nicht in ihrer Reinheit erfasst sind, so erklärt sich daraus dieser vieldeutige Sinn des θυμος; ein Begriff, der in dem Staate und der Ethik Plato's eine grosse Rolle spielt.

[59]) Schleiermacher unterscheidet hier Wächter und

Das scheint beinahe, sagte er. — Wie ich nun rathlos war und mir das Vorige alles zusammenhielt, sprach ich: Mit Recht sind wir in Verlegenheit, Lieber; denn wir haben uns von dem Bilde, welches wir uns vorgehalten hatten, abgewendet. — Wie meinst Du das? — Wir haben nicht gemerkt, dass es wirklich solche Naturen giebt, die wir nicht glaubten, die dieses Entgegengesetzte vereinigen. — Wo doch? — Auch unter andern Thieren könnte man sie wohl finden; am leichtesten aber wohl bei dem, welches wir dem Wehrmann verglichen. Denn Du weisst wohl, dass das edler Hunde Art ist, von Natur gegen Hausgenossen und Bekannte so sanft zu sein als nur möglich, gegen Unbekannte aber ganz das Gegentheil. — Das weiss ich wohl. — Dies, sprach ich, ist also möglich; und es ist nichts Widernatürliches, dass wir einen Wehrmann suchen, der so sei. — Es scheint wohl nicht.

XVI. Dünkt Dich nun auch dies noch nöthig für Einen, der sich zum Wächter schicken soll, dass er nächst dem Eifrigen auch noch philosophisch sei von Natur? — Wie doch? sprach er; denn ich verstehe nicht. — Auch dieses, sprach ich, kannst Du an den Hunden [376 sehen, und es ist gewiss sehr wunderbar an dem Thiere. — Was doch? — So wie es einen Unbekannten sieht, ist es ihm böse, ohne dass Jener ihm zuvor irgend Etwas zu Leide gethan; wenn aber einen Bekannten, ist es ihm freundlich, wenn er ihm auch niemals irgend etwas Gutes erwiesen. Oder ist Dir dies noch niemals aufgefallen? — Ich habe, sagte er, bis jetzt eben noch nicht darauf gemerkt; aber dass sie es so machen, ist offenbar. — Aber dies ist doch gewiss eine herrliche Beschaffenheit seiner Natur und wahrhaft philosophisch. — Weshalb doch? — Weil er, sprach ich, an nichts Anderem einen befreundeten Anblick und einen widerwärtigen unterscheidet, als dass er den Einen kennt und der Andere ihm unbekannt ist. Wie sollte wohl nicht lernbegierig sein, wer durch Verstehen oder Nichtverstehen das Verwandte und Fremd-

---

Wehrmann; allein im Griechischen steht für Beides φύλαξ, d. h. Wächter, worunter hier nur der Kriegerstand verstanden wird, aus dem dann später die Herrscher oder Regierer des Staates hervorgehen.

artige bestimmt? [60]) — Auf keine Weise, sagte er, kann es anders sein. — Und, sprach ich, lernbegierig und philosophisch ist doch dasselbe? [61]) — Freilich dasselbe. — Also lass uns dreist auch für den Menschen festsetzen, wenn Einer seiner Natur nach gegen Angehörige und Bekannte sanftmüthig sein soll, müsse er auch philosophisch und lernbegierig sein? — Das wollen wir festsetzen. — Also philosophisch und eifrig und rasch und stark muss uns von Natur sein, wer ein guter und tüchtiger Wächter der Stadt sein soll. — Auf alle Weise gewiss, sagte er. — So sei uns also dieser beschaffen. Auf welche Weise aber sollen uns solche auferzogen und gebildet werden? Und gehört uns wohl auch diese Untersuchung zur Sache, um das zu finden, weshalb wir alles Andere betrachten, nämlich auf welche Weise Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im Staat entstehe? damit wir weder das Gehörige auslassen, noch auch vielerlei durch einander abhandeln? — Da sagte des Glaukon Bruder: Auf alle Weise erwarte ich, dass diese Untersuchung sehr förderlich sein wird hierzu. — Beim Zeus! sprach ich, lieber Adeimantos, so dürfen wir also nicht davon abstehen, und wenn es auch gar weitläufig wäre. — Freilich, sagte er. —

Komm also, und als wenn wir uns bei voller Musse etwas erzählten, lass uns die Erziehung dieser Wächter besprechen. — Das wollen wir. [62])

---

[60]) Diese Zurückführung der Tugend auf ein besseres Wissen ist ein Grundgedanke Plato's, der in mehreren besondern Dialogen von ihm ausführlich früher begründet worden ist. Das Gleichniss mit dem Hunde ist freilich wenig passend. Denn die Erkenntniss des Hundes befasst nur Aeusserlichkeiten, Gestalt, Kleidung u. s. w., aus der auf den Charakter zu schliessen sehr unphilosophisch wäre. Soll aber hier bei dem Hunde seine Kenntniss sich auf den Charakter beziehen, so ist der Satz ohne Werth und tautologisch.

[61]) Im Griechischen heisst es *φιλομαθης* und *φιλοσοφος*: dieses Wortspiel tritt in der Uebersetzung nicht hervor, obgleich in ihm zugleich der Beweisgrund enthalten ist.

[62]) Es zeigt von tiefer Weisheit, dass Plato die Hülfe gegen die Gefahren eines besonderen Kriegerstandes in dessen Erziehung sucht; dies bildet den Gegensatz gegen

XVII. Welches ist also ihre Erziehung? oder ist es wohl schwer eine bessere zu finden als die durch die Länge der Zeit gefundene? und da ist doch die für den Leib die Gymnastik und die für die Seele die Musik?[63] — So ist es. - Sollen wir nun nicht bei der Musik früher die Erziehung anfangen als bei der Gymnastik? — Warum nicht? — Wenn Du aber Musik sagst, meinst Du darunter auch Reden oder nicht? — Ich gewiss. — Und Reden giebt es doch zweierlei, wahre nämlich und falsche? — Ja. — Gebildet müssen sie werden durch beide, zuerst [377 aber durch die falschen. — Ich verstehe nicht, sprach er, wie Du das meinst? — Du verstehst nicht, sagte ich, dass wir den Kindern zuerst Märchen erzählen? und diese sind doch, um sie im Ganzen zu bezeichnen, Falsches; es ist aber auch Wahres darin. Und eher beschäftigen wir die Kinder mit Märchen als mit Leibesübungen. — So ist es. — Dies also meinte ich damit, dass man die Musik eher angreifen müsse als die Gymnastik. — Richtig, sagte er. — Nun weisst Du doch wohl, dass der Anfang eines

---

die mechanische Auffassung des Staats, wo man diesen Gefahren vorzüglich mit äusserlichen Mitteln entgegenzutreten sucht, wie mit der Entfernung der Truppen aus der Hauptstadt oder mit der Unterstellung eines Theiles des Heeres unter das Parlament, was 1848 in Frankreich versucht wurde, aber fehlschlug. Auch die Vereidung des Heeres auf die Verfassung kann noch hierher gerechnet werden; da die moralische Wirksamkeit des Eides durch die gleichzeitige Pflicht des soldatischen Gehorsams paralysirt wird.

63) Unter „Musik" versteht Plato auch den Unterricht in den Dichtungen des Homer, Hesiod, Musäos und Anderer, sowie den elementaren und später den wissenschaftlichen Unterricht in dem Verkehr mit den Sophisten und anderen Philosophen. Der Umfang des zu Lernenden war freilich damals viel geringer als jetzt; der Unterricht begann bei den Griechen mit Homer und Hesiod, wie bei uns mit der Bibel; jene alten Dichterwerke vereinigten die Belehrung in Religion, Geschichte und Geographie und wirkten gleichzeitig auf die Ausbildung der sittlichen Gesinnung. Im Folgenden wird dies noch deutlicher werden.

jeden Geschäftes das Wichtigste ist, zumal bei irgend einem jungen und zarten Wesen. Denn da wird vornehmlich das Gepräge gebildet und angelegt, welches man jedem einzeichnen will. — Offenbar freilich. — Sollen wir es also so leicht hingehen lassen, dass die Kinder Märchen, wie sie sich eben treffen, und von wem es sich traf erfunden, anhören und so in ihre Seelen Vorstellungen aufnehmen, meistentheils denen entgegengesetzt, welche sie, wenn sie erwachsen sind, unserer Meinung nach werden haben sollen? — Das wollen wir keineswegs hingehen lassen. — Zuerst also, wie es scheint, müssen wir Aufsicht führen über die, welche Märchen und Sagen dichten, und die Märchen, welche sie gut gedichtet haben, einführen, die andern aber ausschliessen. Die eingeführten aber wollen wir Wärterinnen und Mütter überreden den Kindern zu erzählen, um so noch weit sorgfältiger die Seele durch Erzählungen zu bilden, als mit ihren Händen den Leib. Von denen aber, die sie jetzt erzählen, sind wohl die meisten zu verwerfen. — Welche doch? fragte er. — An den grössern Märchen, sprach ich, können wir auch die kleineren beurtheilen. Denn grössere und kleinere müssen dieselbe Art und Abzweckung haben. Oder meinst Du nicht? — Ich wohl auch, sagte er, aber ich verstehe noch nicht einmal, welche grosse Du meinst. — Nun, sprach ich, welche Hesiodos und Homeros und die andern Dichter uns erzählt haben. Denn diese haben doch für die Menschen unwahre Erzählungen zusammengesetzt und vorgetragen und tragen sie auch noch vor. — Welche aber, fragte er, meinst Du, und was tadelst Du daran? — Was man, sprach ich, zuerst und vorzüglich tadeln muss, zumal wenn die Unwahrheit nicht sehr schön vorgetragen wird. — Welches nur? — Wenn Einer unrichtig darstellt in seiner Rede von Göttern und Heroen, wie sie geartet sind, wie wenn, was ein Maler malt, dem gar nicht gleicht, dem er sein Gemälde doch ähnlich machen wollte. — Gewiss, sagte er, ist es richtig, dergleichen zu tadeln. Aber wie ist das nur gemeint, und wovon sprichst Du? — Zuerst, sagte ich, die grösste Unwahrheit und über die grössten Dinge hat der gewiss gar nicht löblich gefälscht, welcher gesagt hat, Uranos solle gethan haben, was Hesiodos von ihm erzählt, und auch Kronos so Rache an ihm genom-

men. Aber des Kronos Thaten, und was ihm wie- [378
der von seinem Sohne begegnet, sollte wohl, denke ich, auch wenn es wahr wäre, unverständigen und jungen Leuten nicht so unbedacht erzählt werden, sondern am Liebsten verschwiegen bleiben; wenn aber eine Nothwendigkeit wäre, es zu erzählen, müssten es nur so Wenige als möglich auf geheimnissvolle Weise erfahren, nachdem sie nicht etwa ein Schwein geopfert, sondern irgend ein gar grosses und unerhörtes Opfer, damit nur recht Wenige dazu kommen könnten, es zu erfahren.[64]) — Freilich, sagte er, sind diese Reden hart. — Und nicht zuzulassen, sprach ich, o Adeimantos, in unserer Stadt; noch ist einem Jünglinge vorzusagen, wenn er das äusserste Unrecht begehe, thue er nichts Besonderes, auch nicht, wenn er seinen Vater für begangenes Unrecht auf jede Weise strafe, sondern er thue immer nur, was auch die ersten und grössten Götter gethan. — Nein, beim Zeus, sprach er, auch mir selbst scheint es nicht angemessen, dies zu sagen. — Auch wohl überhaupt nicht, sagte ich, dass Götter Göttern nachstellen und mit ihnen Krieg führen und fechten, wie es ja auch nicht einmal wahr ist; wenn doch die, welche unsere Stadt zu vertheidigen haben, es ja für das Schändlichste halten sollen, leicht unter einander in Feindschaft zu gerathen. Und weit gefehlt, dass man ihnen von Riesenkriegen vorerzählen sollte, noch diese abbilden, noch von den vielen und mancherlei andern Fehden der Götter und Heroen mit ihren Verwandten und Angehörigen. Sondern wenn wir sie irgend überzeugen wollen, dass nie ein Bürger den andern feind zu sein pflegt, und dies auch nicht fein wäre, so muss auch dergleichen schon von Anfang an zu den Kindern gesagt werden von den Altvätern und Mütterchen und

---

64) Nach der Theogonie des Hesiod warf Uranos seine mit der Gaia erzeugten Kinder in den Tartaros; Kronos schnitt auf Zureden seiner Mutter Gaia dem Vater mit einer Hippe die Scham ab und warf sie in das Meer, worauf Aphrodite aus dem Meeresschaum emporstieg. Kronos verschlang aus Furcht seine Kinder gleich nach ihrer Geburt; nur Zeus wurde von seiner Mutter davor geschützt und gerettet; er stürzte später mit den Titanen seinen Vater vom Thron.

allen älteren Personen, und auch die Dichter muss man nöthigen, in demselben Sinne ihre Rede einzurichten. Aber dass Hera von ihrem Sohne gebunden und Hephaistos von seinem Vater heruntergeworfen worden ist, weil er der geschlagenen Mutter beistehen wollte, und alle Götter-Gefechte, welche Homeros gedichtet hat, diese sind nicht zuzulassen in unserer Stadt, mag nun ein verborgener Sinn darunter stecken oder auch keiner. Denn der Jüngling ist nicht im Stande, zu unterscheiden, welches dieser verborgene Sinn ist und wo nicht; aber was er in diesen Jahren in seine Vorstellung aufnimmt, das pflegt schwer auszuwaschen und umzuändern zu sein. Weshalb eben dieses fast für Alles zu rechnen ist, dass, was sie zuerst hören, auf das Sorgfältigste mit Bezug auf die Tugend erzählt sei.

XVIII. Das hat allerdings Grund, sagte er. Aber wenn uns nun Jemand weiter fragte, was denn dieses wohl wäre, und welche Erzählungen solche wären, was würden wir sagen? — Darauf erwiderte ich: O Adeimantos, wir sind keine Dichter in diesem Augenblick, Du und ich, sondern Städtegründer; und solchen gebührt **379**] zwar, die Grundzüge zu kennen, nach denen die Dichter erzählen müssen, und sie nicht zuzulassen, wenn sie von diesen abweichen; nicht aber, selbst Märchen zu dichten. — Richtig, sagte er. Aber nun eben diese Grundzüge in Bezug auf die Götterlehre, welches wären sie? [65]) — Diese eben, sagte ich. Wie Gott ist seinem Wesen nach, so muss er auch immer dargestellt werden, mag Einer im Epos von ihm dichten oder in Liedern oder in der Tragödie. — So muss es sein. — Nun ist doch Gott wesentlich gut und auch so darzustellen! — — Wie sollte er nicht! — Allein Nichts, was zum Guten gehört, ist doch verderblich. Nicht wahr? — Nein, dünkt mich. — Kann nun wohl, was nicht verderblich ist,

---

[65]) Plato giebt hier die Grundzüge seiner natürlichen Religion, wie Kant 2200 Jahre später dies ebenfalls that. Beide treffen in ihrer Auffassung wunderbar zusammen; Beiden ist die Religion nur Moral, und die Gottheit ist nur das personificirte Sittliche. Um dies sich zu erhalten, lässt Plato die Allmacht Gottes fallen; er gilt ihm nur als die Ursache des Guten, nicht des Bösen.

schaden? — Mit nichten. — Und was nicht schadet, irgend Böses thun? — Auch das nicht. — Was aber gar nichts Böses thut, das kann auch wohl nicht irgend an etwas Bösem Ursache sein. — Wie sollte es? — Wie aber? förderlich ist doch das Gute? — Ja. — Also Ursache des Wohlbefindens? — Ja. — Nicht also von Allem ist das Gute Ursache, sondern was sich gut verhält, davon ist es Ursache; an dem Uebleu aber ist es unschuldig. — Vollkommen freilich, sagte er. — Also auch Gott, weil er ja gut ist, kann nicht an Allem Ursache sein, wie man insgemein sagt, sondern nur von Wenigem ist er den Menschen Ursache, an dem Meisten aber unschuldig. Denn es giebt weit weniger Gutes als Böses bei uns, und das Gute zwar darf man auf keine andere Ursache zurückführen; von dem Bösen aber darf man sonst andere Ursachen aufsuchen, nur nicht Gott. — Vollkommen richtig, sagte er, scheinst Du mir zu reden. — Also ist es nicht anzunehmen, weder vom Homeros [66]) noch von irgend einem andern Dichter, wenn Einer so unvernünftig fehlt in Bezug auf die Götter, dass er sagt, „es seien zwei Fässer gestellt an der Schwelle Kronions, Voll das eine von Gaben des Wehs, das andre des Heiles.“ Und wenn nun vermischt Zeus von beiden giebt, „Solchen trifft abwechselnd ein böses Loos und ein gutes; wem aber nicht, sondern unvermischt das eine, Diesen verfolgt herznagende Noth auf der heiligen Erde“; noch auch dass Zeus uns „ein Spender ist des Guten so wie des Bösen.“

XIX. Und die Zerreissung der Schwüre und Verträge, die Pandaros veranlasste, wenn Jemand sagen will, die sei durch Athene und Zeus geschehen, den wollen wir nicht loben. Noch auch der Götter Streit und Entschei-

---

66) Die hier folgenden Auszüge aus Homer und andern Dichtern lassen sich nicht überall auf bestimmte Stellen in den auf uns gekommenen Werken derselben zurückführen. Der später erwähnte Vers des Aischylos erinnert an den ähnlichen in Goethe's Wilhelm Meister:

„Ihr (die himmlischen Mächte) führt ins Leben uns hinein,
Ihr lasst den Armen schuldig werden;
Dann überlasst Ihr ihn der Pein,
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden.“

dung durch Themis und Zeus; noch auch was Aischylos sagt,
380] muss man die Jünglinge hören lassen, „Verschuldung lässt Gott wachsen bald, wenn er zu Boden schmettern will ein Haus.“ Sondern wenn Einer, worin ja diese Jamben sich finden, die Schicksale der Niobe oder der Pelopiden oder die Troischen oder Anderes dergleichen dichten will, so lasse man sie ihn entweder gar nicht als Gottes Thaten erzählen; oder wenn als solche, dann muss er die Rede ungefähr dafür auffinden, die wir jetzt suchen, und sagen, dass Gott nur, was gerecht und gut war, gethan hat, und sie Nutzen gehabt haben von der Strafe; dass aber die Strafeleidenden unselig sind, und doch, der sie ihnen angethan hat, Gott war, das muss man den Dichter nicht sagen lassen. Allein wenn sie sagen wollten, dass als Unselige die Bösen der Strafe bedurft hätten, und dadurch, dass sie Strafe litten, ihnen von Gott geholfen worden sei, dies kann man lassen. Zu behaupten aber, dass Gott irgend Jemandem Ursache des Bösen geworden ist, da er doch gut ist, dies muss man auf alle Weise abwehren, dass es nicht Jemand sage in seinem Staat, wenn er gut soll regiert werden, noch auch Jemand höre, weder jung noch alt, und weder in gemessener Rede noch in ungemessener vorgetragen; weil es weder fromm wäre, wenn es Einer sagte, noch uns zuträglich, noch auch mit sich selbst übereinstimmend. — Ich stimme mit Dir, sagte er, für dieses Gesetz, und es gefällt mir. — Dies also, sprach ich, wäre eines von den Gesetzen und Vorschriften in Bezug auf die Götter, kraft dessen nur so darf geredet und gedichtet werden, dass Gott nicht an Allem Ursache ist, sondern nur an dem Guten. — Dies reicht auch hin, sagte er. — Wie aber nun dieses zweite? Meinst Du, dass Gott ein Zauberer ist und wie aus dem Hinterhalt bald in dieser bald in jener Gestalt erscheint, bald wirklich selbst viele Gestalten annehmend und seine eigene dagegen vertauschend, bald nur uns hintergehend und machend, dass wir dergleichen von ihm glauben müssen? Oder meinst Du, dass er ganz einfach ist und am allerwenigsten aus seiner eigenen Gestalt herausgeht? — Das weiss ich so jetzt gleich nicht zu sagen, sprach er. — Wie aber dieses? Ist es nicht nothwendig, wenn ja Etwas aus seiner eigenen Gestalt heraustritt, dass es entweder durch sich selbst oder durch

ein Anderes muss verwandelt werden? — Nothwendig. — Wird aber nicht jedes Vortrefflichste am wenigsten von einem Andern verändert und bewegt, wie der Leib von Speise, Trank und Anstrengung, und jedes Gewächs von Hitze, Sturm und dergleichen Einwirkungen, wird nicht jedes Gesundeste und Stärkste davon am wenigsten verändert? — Allerdings wohl. — Und die Seele [381 selbst, wird nicht die tapferste und vernünftigste am wenigsten von irgend einer äusseren Einwirkung erschüttert und verändert? — Ja. — Und so gewiss auch Alles zusammengesetzte Geräthe und Gebäude und Bekleidungen werden nach derselben Regel, je besser sie gearbeitet sind und gerathen, um desto weniger von der Zeit und andern Einwirkungen verändert. — So ist es allerdings. — Also alles Vollkommene von Natur oder durch Kunst oder durch Beides nimmt die wenigste Veränderung durch Anderes an. — So zeigt es sich. — Aber Gott, und was Gottes ist, muss doch in jeder Hinsicht vollkommen sein. — Unumgänglich. — Auf diese Weise also könnte wohl am wenigsten Gott vielerlei Gestalten bekommen. — Am wenigsten gewiss.

XX. Aber vielleicht, dass er sich selbst verwandelt und verändert! — Offenbar, sagte er, wenn er nämlich verändert wird. — Verwandelt er sich nun wohl in Besseres und Schöneres oder in Schlechteres und Hässlicheres, als er selbst ist? — Nothwendig, sagte er, in Hässliches, wenn er sich verändert. Denn wir können doch nicht sagen, dass Gott an irgend einer Schönheit oder Tugend Mangel leide. — Vollkommen richtig gesprochen! sagte ich. Und da es sich so verhält, Adeimantos, glaubst Du wohl, dass Jemand sich freiwillig in irgend einer Hinsicht schlechter machen wird, als er ist, sei es nun ein Gott oder ein Mensch? — Unmöglich, sagte er. — Also ist es auch für Gott unmöglich, dass er sich selbst sollte verwandeln wollen; sondern Jeder von ihnen bleibt, wie es scheint, da er so schön und trefflich ist als möglich, auch immer ganz einfach in seiner eigenen Gestalt. — Das scheint mir wenigstens durchaus nothwendig, sagte er. — Keiner also von den Dichtern, sprach ich, sage uns, o Bester, „dass Götter in wandelnder Fremdlinge Bildung jede Gestalt nachahmend durchgehn die Gebiete der Menschen.“ Auch den Proteus und die Thetis verleumde

Niemand, noch führe uns Jemand weder in Tragödien noch anderen Gedichten die Hera vor, wie sie, in eine Priesterin verwandelt, für des Argeiischen Flusses Inachos lebenspendende Kinder Gaben sammelt, und noch viel anderes Dergleichen mögen sie uns nicht vorlügen; noch auch sollen, von ihnen überredet, die Mütter ihre Kinder zu fürchten machen, indem sie die Märchen schlecht erzählen, als ob Nachts gewisse Götter, allerlei wunderlichen Fremdlingen ähnlich, sich sehen liessen, damit sie nicht zugleich die Götter lästern und zugleich auch ihre Kinder feigherziger machen. — Freilich nicht, sagte er. — Aber, sprach ich, vielleicht sind die Götter selbst wohl so, dass sie sich nicht verwandeln, machen uns aber glauben, als ob sie in so vielerlei Gestalten erschienen, indem sie uns nämlich hintergehen und bezaubern? — Vielleicht wohl, sagte er. — Und wie? sprach ich. Sollte denn Gott
382] lügen wollen, indem er in Wort oder That uns ein leeres Schattenbild darstellt? — Ich weiss nicht, sagte er. — Du weisst nicht, sprach ich, dass die wahre Lüge, wenn es anders möglich ist, so zu reden, alle Götter und Menschen hassen? — Wie meinst Du das? sagte er. — So, sprach ich, dass das Vorzüglichste in sich selbst und über das Vorzüglichste Niemand mit Willen täuschen will, sondern am allermeisten fürchtet, dort die Unwahrheit zu haben. — Auch so, sprach er, verstehe ich es noch nicht. — Du denkst eben, sagte ich, dass ich etwas sehr Hohes sage; ich meine aber nur, dass in der Seele über das, was ist, sich zu täuschen und getäuscht zu haben und thöricht zu sein, und dort die Unwahrheit zu haben und zu besitzen, Alle am wenigsten wünschen, sondern sie vielmehr dort vorzüglich hassen. — Bei Weitem, sagte er. — Aber mit vollkommnem Recht kann man doch das eben Beschriebene die wahre Unwahrheit nennen, ich meine die Unwissenheit in der Seele des Getäuschten. Denn die in den Reden ist nur eine Nachahmung jenes Ereignisses in der Seele und ein später entstandenes Abbild, nicht mehr die unvermischte Unwahrheit. Oder ist es nicht so? — Freilich. —

XXI. Die eigentliche Unwahrheit wird also nicht nur von Göttern, sondern auch von Menschen gehasst. — Das dünkt mich. — Wie nun aber die Unwahrheit in Reden, wann und wozu ist die doch nützlich, so dass sie den

Hass nicht verdient? Nicht gegen die Feinde? und auch der sogenannten Freunde wegen, wenn diese im Wahnsinn oder aus irgend einer Unvernunft etwas Arges zu thun unternehmen, wird sie dann nicht als ein ableitendes Mittel nützlich? und auch in den eben erwähnten Dichtungen, da wir nicht wissen, wie sich die alten Begebenheiten in Wahrheit verhalten, bilden wir der Wahrheit die Unwahrheit so genau als möglich nach und machen sie dadurch gar sehr nützlich? — Gewiss, sprach er, verhält es sich so. — In welcher von diesen Beziehungen nun soll wohl Gott die Unwahrheit nützlich sein? — Soll er etwa, weil ihm das Alterthümliche unbekannt ist, um doch etwas Aehnliches darzustellen, Unwahrheiten vorbringen? — Das wäre ja lächerlich, sagte er. — Also ein unwahrer Dichter ist in Gott nicht zu suchen? — Nein, dünkt mich. — Aber aus Furcht vor seinen Feinden könnte er wohl lügen? — Weit gefehlt. — Oder wegen Unverstandes und Wahnsinns derer, denen er zugethan ist? — Aber, sagte er, kein Unvernünftiger und Wahnsinniger ist je von Gott geliebt. — Es giebt also Nichts, um deswillen Gott lügen könnte. — Es giebt Nichts. — In jeder Hinsicht also ist das Dämonische und Göttliche ohne Falsch. — Auf alle Weise gewiss, sagte er. — Offenbar also ist Gott einfach und wahr in Wort und That und verwandelt sich weder selbst, noch hintergeht er Andere, weder in Erscheinungen noch in Reden, noch indem er ihnen Zeichen sendet, weder im Wachen noch im Schlaf.[67]) — So, sprach er, leuchtet es auch [**383** mir selbst ein durch Deine Reden. — Du räumst also

---

67) Plato kämpft hier gegen die bei den Alten herrschenden Vorstellungen über die Zeichen und Träume, welche die Götter den Menschen senden sollen. Er versucht eine Widerlegung *a priori*, wie man, im Sinne Kant's, es nennen könnte. Aus dem Begriff Gottes, als eines vollkommenen und mächtigen Wesens, leitet er die Unmöglichkeit ab, dass Gott selbst in denjenigen Fällen etwas Unwahres sagen oder thun könne, wo es ausnahmsweise dem Menschen gestattet ist. Indess ist freilich dieser Begriff Gottes in dem Obersatz nur eine Voraussetzung ohne Beweis, wie bei allen solchen dialektischen Ausführungen.

ein, dass dieses die zweite Vorschrift ist, nach der von den Göttern muss geredet und gedichtet werden, dass sie weder selbst als Zauberer sich verwandeln, noch auch uns durch Täuschungen verleiten in Wort und That. — Ich räume es ein. — Wenn wir also noch so viel Anderes am Homeros loben, so wollen wir doch das nicht loben, wie Zeus dem Agamemnon den Traum sendet, noch vom Aischylos, wenn Thetis sagt, Apollon habe singend bei ihrer Hochzeitfeier „gepriesen ihr schönes Mutterglück, der Söhne krankheitloses spätes Lebensziel. Und dies gesagt, bekräftet sein Päan zuletzt mein gottbegünstigt Schicksal, mich ermuthigend. Da hoffte ich, truglos werde Phoibos' Göttermund mir sein der kunstreich Weissagungen sprudelnde. Er aber selbst der Sänger, der selbst dieses sprach, Er selbst von damals Hochzeitsgast, ist selber nun des Sohnes Mörder." Wenn Einer Dergleichen sagt von den Göttern, wollen wir zürnen und ihm keinen Chor geben,[68]) noch leiden, dass ein Lehrer solches zum Unterricht der Jugend gebrauche, wenn unsere Wächter sollen gottesfürchtig und gottähnlich werden, so weit es dem Menschen nur irgend möglich ist. — Auf alle Weise, sagte er, nehme ich diese Vorschriften an und möchte sie als Gesetze gebrauchen.[69])

---

[68]) Die reichen Bürger übernahmen in Athen die Kosten der Ausführung der Schauspiele bei den öffentlichen Festen. Dazu gehörte insbesondere die Beschaffung und Ausstattung der zu dem Chor des griechischen Drama's nöthigen Personen. Wenn dem Dichter dieser Chor nach einem Ausspruch der Kunstrichter nicht bewilligt worden, so konnte sein Stück nicht zur Aufführung kommen.

[69]) Diese Beseitigung des Homer, Hesiod und der andern grossen Dichter aus Plato's „Staat" hat von jeher grossen Anstoss erregt. Indess will Plato diese Beseitigung nur soweit, als sie anstössige Dinge von den Göttern enthalten. Unzweifelhaft verletzen die Thaten des Zeus und anderer Götter in der stärksten Weise das, was den Menschen für sittlich gilt. Der Schluss Plato's auf die nachtheiligen Wirkungen bei der Jugend scheint deshalb wohlbegründet.

Dennoch steht dem Verlangen Plato's zunächst die

Erfahrung entgegen, wonach diese Uebel nicht in dieser Art eingetreten sind. Homer bildete schon seit mehreren Jahrhunderten in Griechenland die Grundlage der Erziehung, und dennoch hatte in dieser Zeit Griechenland die höchste Blüthe erreicht, seine grössten Männer gehabt; es hatte die Perserkriege siegreich bestanden, und die Sitten waren erst seit den zwei letzten Generationen in Verfall gerathen.

Ein ähnliches Verhältniss wiederholt sich später bei den Juden und Christen. Beiden dient das Alte Testament als Grundlage des allgemeinen Schul- und Religions-Unterrichts, und obgleich in demselben Erzählungen von Gott vorkommen, welche gegen die Moral nicht minder verstossen wie jene der Griechen, so zeigt sich doch kein schädlicher Einfluss davon auf die Jugend. Bei den Christen könnte man sagen, dass die Moral des Neuen Testamentes diese Gefahr wieder beseitige; allein um so mehr müsste sie dann bei Juden und Christen in Folge dieser verschiedenen Grundlagen in ihrer Sittlichkeit hervortreten. Allein auch davon lehrt die Erfahrung nichts; wo der sittliche Zustand der Juden ein schlechterer sein sollte, liegt seine Ursache in deren politischer und gewerblicher Bedrückung, aber nicht in deren Unterricht aus dem Alten Testament.

Die Erfahrung bestätigt deshalb die Befürchtungen Plato's nicht, und es fragt sich: Weshalb nicht?

Offenbar haben jene mythologischen Unthaten des Zeus und anderer Götter eine naturreligiöse Unterlage; sie sind symbolische Bezeichnungen für physikalische Vorgänge am Himmel, an der Sonne, dem Monde, am Meere u. s. w. Indem später diese religiösen Naturmächte sich zu persönlichen, menschenähnlichen Göttern umbildeten, wurden damit jene Vorgänge zu Erzeugungen, zu Kämpfen in menschlicher Weise, und erst dadurch geriethen sie in Konflikt mit der Moral. Diese Erzählungen können also nur bei Denen Anstoss erregen, die ihren symbolischen Sinn nicht erfasst haben, sondern sie in ihrer wörtlichen Bedeutung nehmen.

Nachdem diese Personifikation einmal vollzogen war, haben allerdings die Dichter in ihrer Weise diese Vorgänge erweitert, bestimmter entwickelt und zu einer reichen,

lebendigen Götterwelt mit allen menschlichen Leidenschaften ausgebildet; allein ein grosser Theil dieser Zusätze ist nie in den religiösen Glauben des Volkes übergegangen; man hat sie stets als Dichtungen genommen, wie man dies heutzutage mit den Dichtungen Dante's, Milton's und Klopstock's thut; man erfreut sich an deren Schönheit und Erhabenheit, aber man nimmt sie nicht als die Wahrheit, als wirklich geschehene Handlungen der Gottheit. Aehnlich verhielten sich die Griechen zu ihren Dichtern.

Endlich sagt das natürliche Gefühl Jedem, dass das, was unter Göttern sich schicke, deshalb nicht auch schon für Menschen passe, und dass die Götter nicht in derselben Weise sittlich gebunden seien wie die Menschen. Der tiefere Grund davon liegt in ihrer Natur als Autoritäten; ihr Wille gilt dem schwachen Menschen als sittliches Gebot; aber sie selbst werden davon nicht betroffen. Der Abstand der Götter von den Menschen ist so unermesslich, dass das Benehmen der Götter dem Menschen nie als Beispiel für ihr eigenes Verhalten gilt; nur was die Gottheit dem Menschen gebietet, ist ihm das Sittliche. Diese Auffassung gilt namentlich für die Jahrhunderte, wo die Aufklärung noch nicht die Autorität der Götter erschüttert und den Glauben an sie geschwächt hat. Erst wenn dies geschehen ist, bildet sich die Meinung, dass das Sittliche das Absolute sei, was für Götter und Menschen in gleicher Weise gelte; eine Ansicht, von der auch Plato angesteckt ist, die aber bei dem Gläubigen und Frommen keine Stelle hat.

Deshalb nimmt auch unter den Juden und Christen Niemand an den Handlungen Gottes im Alten Testamente Anstoss, die der heutigen Moral widerstreiten. Der Abstand ist zu gross, als dass Gottes Handeln hier von dem Menschen nach seiner Moral gemessen werden könnte. Das Sittliche kommt nach der Ueberzeugung des Frommen von Gott, aber es steht nicht über Gott. — Interessant ist es, wie Hugo Grotius in seinem Naturrecht sich mit den grausamen und sittlich bedenklichen Thaten Gottes abfindet. Das natürliche Verhältniss, wonach Gott, als Autorität, nicht seinen eignen Geboten unterliegen kann,

bemerkt Grotius nicht. Das Naturrecht würde vielmehr nach ihm auch gelten, wenn es keinen Gott gäbe, und selbst Gott könne nicht dagegen handeln. Um aber jene Thaten damit in Uebereinstimmung zu bringen, erfindet Grotius für Gott ein Obereigenthum, was ihm an allen Menschen und Sachen zustehe. Aus diesem wird Gottes gemeinsames und willkürliches Verfahren gegen einzelne Völker und Menschen in juristischer Weise begründet und als Recht nachgewiesen. Grotius vergisst dabei, dass es hier nicht blos auf das Recht, sondern auf die Moral ankommt, und dass mithin das blosse Recht als Eigenthümer das Handeln noch nicht zu einem sittlichen machen kann; so wenig wie die Hartherzigkeit eines Gläubigers durch das Dasein seines Rechtes aufgehoben wird.

Es bildet dieser Versuch des Grotius einen interessanten Belag zu den mancherlei Methoden, durch welche die Gelehrten, nachdem sich einmal die Meinung von der Unbedingtheit des Sittlichen gebildet hatte, die Mittel sich verschafften, den Widerspruch der Thatsachen gegen jene Meinung zu beseitigen und eine Harmonie zwischen beiden nothdürftig herauszubringen.

Diese hier dargelegten Umstände erklären, weshalb jene nachtheiligen Wirkungen, die Plato für die Moralität der Jugend aus der griechischen Götterlehre befürchtet, nicht eingetreten sind. Plato war hier, wie später Kant, in der rein moralischen Auffassung der Religion stecken geblieben; er hat das in ihr enthaltene erhabene Moment, ebenso wie Kant, übersehen, und nicht erkannt, dass dieses letztere vollkommen zureicht, um jene vermeintlichen Folgen für die Sittlichkeit der Menschen abzuhalten.

Ueberblickt man hier am Schluss des zweiten Buches seinen Inhalt, so ist er in wenig Sätze zu fassen. Sie lauten: 1) Die Gerechtigkeit ist ein Gut um ihrer selbst willen, abgesehen von ihren nützlichen oder schädlichen Folgen; 2) dies soll zunächst am Staat, im Grossen dargelegt werden; 3) der Staat nimmt seinen Ursprung von den Bedürfnissen; so entsteht die bürgerliche Gesellschaft, die einfach oder in Ueppigkeit leben kann; 4) diese Ueppigkeit führt zu Kriegen; deshalb ist ein Stand der Krieger

in dem Staat nothwendig; 5) um die Gefahren desselben von dem eigenen Staate abzuwenden, bedarf es einer besonderen Erziehung desselben; 6) deshalb muss zunächst die Götterlehre in rein sittlicher Gestalt geboten werden. — Dies sind die Grundgedanken, um die sich die Ausführung in diesem Buche bewegt.

Drittes Buch.

I. Dergleichen also, sprach ich, haben über die Götter, wie es scheint, diejenigen von Kindheit an zu hören und nicht zu hören, welche die Götter und ihre Eltern ehren und die Freundschaft unter sich nicht für ein Geringes halten sollen. — Und ich denke, sagte er, ganz richtig hat sich uns dieses so gezeigt. — Und wie? wenn sie tapfer werden sollen, muss man ihnen nicht dieses sagen, und was nur im Stande ist, darauf zu wirken, dass sie möglichst wenig den Tod fürchten? Oder glaubst Du, es sei irgend Jemand tapfer, der diese Furcht in sich hat? — Nein, beim Zeus, sprach er, ich nicht. — Und wie? wenn Einer glaubt, dass es eine Unterwelt giebt, und zugleich, dass sie furchtbar ist, meinst Du, der werde irgend ohne Furcht vor dem Tode sein und in Gefechten lieber den Tod als Niederlage und Knechtschaft wählen? — Keinesweges. — Wir müssen also, wie es scheint, auch über diejenigen Aufsicht führen, die hierüber Erzählungen vortragen wollen, und sie ersuchen, nicht so schlechthin die Unterwelt zu schmähen, sondern sie lieber zu loben, weil sonst, was sie sagen, weder richtig sein würde, noch auch denen nützlich, welche wehrhaft sein sollen. — Das müssen wir, sagte er. — Löschen wir also, sprach ich, von diesem Gedicht anfangend,[70]) Alles dergleichen aus, wie: „Lieber ja wollt' ich das Feld als Tagelöhner bestellen einem dürftigen Mann, ohn' Erb' und eigenen Wohlstand, als die sämmtliche Schaar der geschwundenen Todten

[70]) Die hier folgenden Auszüge aus Homer sind entlehnt aus Odyssee XI. 488; Ilias XX. 64, 65, XXIII. 103; Odyssee X. 495; Ilias XXII. 362, 363, XXIII. 100, 101; Odyssee XXIV. 6.

beherrschen;“ und: „Dass nicht Menschen erschien' und Unsterblichen seine Behausung fürchterlich dumpf, voll Wustes, wovor selbst grauet den Göttern;“ und: „Götter, so ist denn fürwahr auch noch in Aïdes' Wohnung Seel' und Schattengebild, doch ganz der Besinnung entbehrt sie;“ und: „Dass er allein wahrnähme, denn Andre sind flatternde Schatten;“ und: „Aber die Seel' aus den Gliedern entflog in die Tiefe des Aïs, klagend ihr Jammergeschick, getrennt von Jugend und Mannkraft;“ und: „Die Seele, wie dampfender Rauch, in die Erde sank sie hinab, **387**] hellschwirrend;“ und: „So wie die Fledermäus' im Geklüft der schaurigen Höhle schwirrend umher sich schwingen, wenn ein' aus der Reihe des Schwarmes niedersank von dem Fels, und darauf an einander sich klammern; so mit zartem Geschwirr entschwebten sie.“ Dieses und Alles dergleichen wollen wir bei dem Homeros und den anderen Dichtern bevorworten, uns nicht zu zürnen, wenn wir es ausstreichen, nicht als ob es nicht dichterisch wäre und dem Volk angenehm zu hören, sondern weil es, je dichterischer, um so weniger darf gehört werden von Knaben und Männern, welche sollen frei gesinnt sein und die Knechtschaft mehr scheuen als den Tod. — Auf alle Weise gewiss.

II. Also sind auch wohl ferner alle schrecklichen und furchtbaren Namen für diese Gegenstände zu verwerfen, wie der Kokytos und Styx [71]) und die Unteren und Verdorrten, und was sonst für Namen in diesem Sinne gebildet, alle Hörer, wer weiss wie sehr, schaudern machen. Und vielleicht sind sie gut zu etwas Anderem; wir aber fürchten für unsere Wehrmänner, dass sie uns nicht durch eben diesen Schauder aufgelöster und weichlicher werden, als billig. — Und mit Recht gewiss fürchten wir das. — Ist also dies fortzuschaffen? — Ja. — Und nach entgegengesetzter Weise muss geredet und gedichtet werden. — Offenbar. — Also auch wohl die Wehklagen und das Jammern um ausgezeichnete Männer werden wir abschaffen? — Nothwendig, sagte er, wenn doch auch das

---

[71]) Kokytos und Styx hiessen die beiden Flüsse in der Unterwelt, welche diese von der Oberwelt abschieden, und über welche die Verstorbenen durch den Fährmann Charon gesetzt wurden.

vorige. — Bedenke nur, ob wir Recht thun werden, sie abzuschaffen oder nicht! Wir behaupten nämlich, ein rechtschaffener Mann werde für einen andern solchen, dessen Freund er auch ist, das Sterben nicht als etwas Furchtbares ansehen. — Das behaupten wir freilich. — Also kann er auch nicht über ihn, als dem etwas Schreckliches begegnet wäre, jammern. — Gewiss nicht. — Aber wir sahen auch noch dieses, dass ein solcher am meisten selbst sich genügt, um gut zu leben, und vorzüglich vor den Uebrigen eines Andern nicht bedarf. — Richtig, sagte er. — Ihm ist es also auch am wenigsten schrecklich, Söhne und Brüder zu verlieren, oder Besitzthümer und Dergleichen etwas. — Am wenigsten gewiss. — Am wenigsten also werde er auch jammern, sondern es auf das Gleichmüthigste ertragen, wenn ein Unfall ihn trifft. — Bei Weitem. — Mit Recht also schaffen wir die Klagen um berühmte Männer ab und überlassen sie den Weibern, jedoch auch unter diesen nicht einmal den Besseren, und |**388** solchen Männern, die Nichts taugen, damit diejenigen sich schämen, Aehnliches zu thun, die wir zum Schutz des Landes erziehen. — Richtig, sagte er. — Wiederum also bitten wir den Homeros und die anderen Dichter, nicht zu dichten[72]) den Achilleus, der Göttin Sohn, „bald auf die Seiten darniedergelegt und bald auf den Rücken, Bald auf das Antlitz hin, dann plötzlich empor sich erhebend, Schweifend am Ufer des Meers, des unermesslichen," noch auch mit beiden Händen des schwärzlichen Staubes ergreifend, „überstreuend das Haupt," noch auch sonst weinend und jammernd, wie Jener ihn viel und mannichfaltig dargestellt hat; noch auch den Priamos, der doch den Göttern genaht war, „Allen flehend umher auf schmutzigem Boden sich wälzend, Nennend jeglichen Mann mit seinem Namen." Und noch weit mehr als dies werden wir sie bitten, uns die Götter nicht jammernd zu dichten, und sagend: „Weh mir Armen, o mir unglücklichen Heldenmutter." Und wenn auch Götter, mögen sie doch wenigstens nicht wagen, den Grössten der Götter so unähnlich sich selbst darzustellen, dass er sagt: „Wehe doch, einen Geliebten umher-

72) Die folgenden Auszüge aus Homer sind entlehnt aus Ilias XXIV. 10; XVIII. 23, 24; XXII. 414; XVIII. 51; XXII. 168, 169; XVI. 434, 435.

gejagt um die Mauer Sehe ich dort mit den Augen, und ach, sein jammert mich herzlich.“ Und: „Wehe mir, wenn das Geschick Sarpedon, meinen Geliebten, Unter Patroklos' Hand, des Menoitiaden, mir bändigt.“

III. Denn, lieber Adeimantos, wenn dergleichen unsere Jünglinge ernsthaft anhören und nicht darüber lachen, als über ganz unwürdige Rede, so hätte es gute Wege, dass Einer sich selbst, der doch nur ein Mensch ist, solcher Dinge unwerth halten und sich selbst strafen sollte, wenn ihm etwa in den Sinn käme, dergleichen zu reden oder zu thun; sondern ohne sich zu schämen oder sich zurückzuhalten, würde Jeder uns auch über geringe Ereignisse gar viel Jammer und Wehklagen vorsingen. — Vollkommen richtig, sprach er, bemerkst Du das. — So soll es aber doch nicht sein, wie unsere Rede uns nur eben andeutete, der wir doch folgen müssen, bis uns Jemand durch eine andere, schönere überführt. — Das müssen wir freilich. — Aber auch sehr lachlustig dürfen sie doch nicht sein. Denn wenn sich Jemand in heftigem Lachen gehen lässt, so sucht dergleichen auch immer wieder eine heftige Umwandung. — Das dünkt mich wohl, sagte er. — Weder also, wenn uns Jemand Menschen, die der Rede **389**| werth sind, vom Gelächter überwältigt darstellt, dürfen wir uns das gefallen lassen, noch viel weniger aber, wenn Götter. — Bei Weitem, sprach er. — Also wollen wir dem Homeros auch das nicht durchgehen lassen, von den Göttern: „Doch unermessliches Lachen erscholl den seligen Göttern, Als sie sahen, wie Hephaistos in emsiger Eil' umherging;“ das dürfen wir nicht gelten lassen nach Deiner Rede. — Wenn Du diese Rede, sprach er, als mein ansehen willst, dürfen wir es allerdings nicht gelten lassen. — Allein auch die Wahrheit müssen wir doch gar sehr hoch ansetzen. Denn wenn das nun eben Gesagte richtig, und in Wahrheit den Göttern Täuschung unnütz, den Menschen aber heilsam ist, nach Art der Arznei: so ist doch offenbar, dass wir dergleichen den Aerzten überlassen müssen, andere Unkundige aber sich nicht damit befassen dürfen. — Das ist offenbar, sagte er. — Also denen, die in der Stadt regieren, wenn überall irgend Jemandem, kann es zukommen, Unwahrheit zu reden, der Feinde oder auch der Bürger wegen, zum Nutzen der Stadt; alle Anderen aber dürfen sich hiermit

gar nicht befassen. Sondern wenn etwa gar irgend ein Einzelner diese Regierenden täuschen wollte, werden wir sagen, dies sei dasselbe und ein noch grösseres Vergehen, als wenn der Kranke dem Arzt, oder wer Leibesübungen treibt, seinem Meister über den Zustand seines Leibes nicht die Wahrheit sagt, oder wenn Einer den Schiffsmeister über das Schiff und die Schiffsleute nicht recht berichtet, was entweder er selbst oder ein andrer Schiffender thut. — Vollkommen richtig, sagte er. — Wenn Du also irgend einen Andern ertappst in der Stadt, dass er lügt, Einen von denen, die gemeinsame Künste verstehen, als den Seher, den heilenden Arzt und den Meister des Baues, so wirst Du ihn strafen, weil er eine Handlungsweise einführt, die für eine Stadt ebenso sehr als für ein Schiff zerstörend und verderblich ist. — Wenn nämlich, sprach er, mit der Rede auch die That stimmen soll. — Und wie? werden etwa unsere Jünglinge nicht auch Besonnenheit nöthig haben? — Wie sollten sie nicht? — Und besteht nicht die Besonnenheit für den grossen Haufen in dergleichen vornehmlich, dass sie den Herrschenden unterwürfig sind, selbst aber auch herrschen über ihre Lust an Speise und Trank und an den Liebessachen? — Das dünkt mich wenigstens. — Dergleichen also, denke ich, werden wir sagen, sei schön gesagt, wie beim Homeros Diomedes sagt: [73]) „Trauter, o halte Dich still und gehorche Du meiner Ermahnung!“ und was damit zusammenhängt: „Jene wandelten still, die muthbeseelten Achaier, Ehrfurchtvoll verstummend den Königen,“ und was sonst von dieser Art ist? — Schön allerdings. — Wie aber dergleichen? „Trunkenbold mit dem Blicke des Hunds und dem Muthe des Hirsches!“ und was weiter folgt, oder was sonst wo Einer in Rede oder [390 Dichtung als Untergebener Uebermüthiges gesagt hat gegen Vorgesetzte? — Nicht schön. — Zur Besonnenheit wenigstens denke ich nicht, dass es Jünglingen dienlich ist zu hören; wenn es ihnen aber sonst anderes Vergnügen macht, das ist gar nicht zu verwundern. Oder wie kommt es Dir vor? — Ebenso, sagte er.

IV. Und wie? wenn man im Gedicht den weisesten

---

[73]) Die hier citirten Stellen aus Homer befinden sich Ilias IV. 412; III. 8; IV. 431 und I. 225.

Mann sagen lässt: Das dünke ihm die seligste Wonne von Allem, „wenn voll vor Jedem die Tische Stehen mit Brod und Fleisch, und geschöpften Wein aus dem Kruge Fleissig der Schenk umträgt und umher eingiesst in die Becher," meinst Du, das sei einem jungen Manne zur Selbstbeherrschung förderlich zu hören; oder das: „Doch ist Hungerssterben das jammervollste Verhängniss?" oder das: „Dass Zeus das, was er, während die anderen Götter und die Menschen schliefen, allein wachend beschlossen hatte, insgesammt leichtfertig vergisst, lediglich aus Verlangen nach der Liebeslust, und dergestalt ausser sich gesetzt wird bei der Hera, dass er nicht einmal ins Gemach gehen will, sondern gleich dort begehrt auf der Erde sich zu ihr zu gesellen, und selbst sagt, er sei so von dem Verlangen überwältigt, wie nicht einmal damals, als sie zuerst einander genahet, geheim vor den liebenden Eltern? noch auch, wie Ares und Aphrodite vom Hephaistos gefangen wurden, eben solcher Dinge wegen? — Beim Zeus! sprach er, allerdings scheint mir das hierzu nicht förderlich. — Sondern, sprach ich, wenn irgendwo von berühmten Männern, in Reden und Thaten, Beweise vorkommen von Festigkeit gegen Alles, das mögen sie sehen und hören, wie etwa dieses:[74]) „Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten: Dulde nun aus, mein Herz, noch Härteres hast Du geduldet!" — Auf alle Weise freilich, sagte er. — Auch wohl bestechlich muss man die Männer nicht werden lassen, noch auch geldgierig. — Keineswegs. — Also auch ihnen nicht singen: „Götter gewinnet Geschenk, Geschenk auch, mächtige Herrscher;" noch soll man des Achilleus Erzieher Phoinix loben, als rede er Verständiges, indem er ihm den Rath giebt, falls er Geschenke bekäme, den Achaiern zu helfen, ohne Geschenk aber nicht von seinem Zorne zu lassen. Und auch vom Achilleus selbst wollen wir nicht annehmen noch eingestehen, er sei so geldgierig, dass er vom Agamemnon Geschenke genommen und wiederum für einen Preis auch den Leichnam los-
391] gegeben, anders aber es nicht gewollt. — Freilich

---

[74]) Diese Stellen sind entlehnt aus Odyssee IX. 8—11, XII. 342; Ilias XIV. 294 und Odyssee XX. 17. Später aus Ilias IX. 600, XXII. 15— 20 und XXIII. 151.

ist es nicht billig, sagte er, dergleichen zu loben. — Ich trage auch nur Bedenken, sprach ich, des Homeros wegen zu sagen, es sei auch nicht fromm, dergleichen auf den Achilleus auszusagen, oder wenn Andere es sagen, zu glauben. Ebenso wenig, dass er zum Appollon gesagt habe: „O des Betruges! Ferntreffer, Du Grausamster unter den Göttern. Traun, ich rächte mich gern, wenn genug der Stärke mir wäre!“ Und wie er dem Flusse, der doch ein Gott ist, in gar nichts folgen wollte, sondern nur auf Kampf gestellt war, und ein anderes Mal von seinen, dem andern Flusse, dem Spercheios, geweihten Haaren sagte: „Lass mich dem Held Patroklos das Haar mitgeben zu tragen,“ der doch todt war, und dass er das wirklich gethan, muss man nicht glauben. Und wiederum die Schleifungen des Hektors um das Grabmal des Patroklos, und die Schlachtungen der Gefangenen auf seinem Scheiterhaufen, Alles das wollen wir leugnen, dass es der Wahrheit gemäss erzählt sei, und wollen die Unsrigen nicht glauben lassen, dass Achilleus, der Sohn einer Göttin und des höchst verständigen Peleus, des Dritten vom Zeus her und der Zögling des weisen Cheiron, so ganz verworren gewesen, dass er zwei einander entgegengesetzte Krankheiten in sich nährte, nämlich Niederträchtigkeit mit Habsucht und zugleich Uebermuth gegen Götter und Menschen. — Du hast Recht, sagte er.

V. Wir wollen also, fuhr er fort, auch ja nicht das glauben oder erzählen lassen, dass Theseus, des Poseidon, und Peirithoos, des Zeus Sohn, dergestalt auf frevelhaften Raub ausgegangen sind, noch dass irgend ein andrer Göttersohn und Heros gewagt habe, Ruchloses und Frevelhaftes auszuüben, wie man ihnen jetzt anlügt; sondern wir wollen die Dichter noch nöthigen, zu erklären, entweder dass Solches nicht dieser Männer Thaten, oder dass sie selbst nicht Söhne der Götter sind, Beides zusammen aber nicht zu sagen, noch darauf auszugehen, unsere Jugend zu überreden, dass die Götter Unheil erzeugen, und dass Heroen um nichts besser sind als Menschen. Denn wie wir auch vorher schon sagten, Dergleichen ist weder fromm, noch wahr. Denn wir haben ja gezeigt, dass von den Göttern Böses unmöglich entstehen könne. — Wie wäre es wohl anders möglich! — Und den Hörenden ist dergleichen verderblich. Denn Jeder wird es nun sich

selbst leicht nachsehen, schlecht zu sein, wenn er glaubt, dass eben Dergleichen auch thun und gethan haben Die, welche ächten Götterstammes sind,[75]) so nah dem Zeus, dass ihnen auf des Ida Höhen sein väterlicher Altar steht im Aetherduft, und noch in ihnen kenntlich rinnt das Götterblut. Weshalb man dergleichen Erzählungen ruhen lassen muss, damit sie unserer Jugend nicht gar grosse **392**] Leichtigkeit zum Schlechten einflössen. — Ganz offenbar! sagte er.

„Was für eine Gattung von Reden, sprach ich, ist uns also nun noch übrig, wovon wir bestimmen müssten, wie sie vorzutragen sind, und wie nicht? Denn wie über die Götter geredet werden soll, das ist festgesetzt, und auch über die anderen höheren Wesen und die Heroen und die in der Unterwelt. — Allerdings. — Wäre nun nicht die über die Menschen noch übrig? — Offenbar ja. — Also ist uns unmöglich, o Freund, dieses gegenwärtig ganz in Ordnung zu bringen. — Wie so? — Weil ich denke, wir werden sagen, dass eben Dichter sowohl als Redner auch über die Menschen gar verkehrt reden in den wichtigsten Dingen, dass nämlich viele Ungerechte doch glückselig wären, und Gerechte elend, und dass Unrechtthun Vortheil bringe, wenn es verborgen bleibt; die Gerechtigkeit hingegen fremdes Gut sei, aber eigner Schade; und, denke ich, Dergleichen werden wir zu sagen verbieten, das Gegentheil aber ihnen auftragen zu singen und zu dichten. Oder meinst Du nicht? — Ich weiss es sehr gewiss, sagte er. — Nicht wahr aber, wenn Du mir zugestehst, dass ich Recht habe, so werde ich dann behaupten, Du habest mir auch das zugestanden, was wir schon so lange suchen. — Das hast Du ganz richtig eingewendet, sagte er. — Also dass von Menschen auf diese Art müsse geredet werden, wollen wir dann festsetzen, wenn wir werden gefunden haben, wie es mit der Gerechtigkeit beschaffen, und wie wesentlich sie dem nützlich ist, der sie hat, mag er nun in dem Rufe stehen, ein solcher zu sein, oder auch nicht. — Vollkommen richtig, sagte er.

VI. Von den Reden sei also hiermit ein Ende. Ueber den Vortrag derselben aber, meine ich, müssen

---

[75]) Die Dichter, aus denen die folgenden Stellen genommen sind, sind unbekannt.

wir nächstdem reden, und dann werden wir, was gesagt werden darf und wie gesagt, vollständig erwogen haben. — Da sagte Adeimantos: Dieses verstehe ich nicht, wie Du es meinst. — Aber, sprach ich, Du musst es doch. Vielleicht nun wirst Du es so besser einsehen. Ist nicht Alles, was von Fabellehrern und Dichtern gesagt wird, eine Erzählung entweder geschehener Dinge oder jetziger oder künftiger? — Was wohl Anderes? sagte er. — Und führen sie es nicht entweder in einfacher Erzählung aus oder in einer in Darstellung eingekleideten oder in beiden zusammen? — Auch dieses, sprach er, muss ich erst noch genauer verstehen. — So scheine ich ja, sprach ich, gar ein lächerlicher und unverständlicher Lehrer zu sein! Ich will also, wie die, welche sich auf Reden nicht verstehen, nicht im Allgemeinen, sondern ein einzelnes Stück herausnehmend, versuchen, Dir an diesem zu zeigen, wo ich hinaus will. Sage mir also, kennst Du den Anfang der Ilias, wo der Dichter sagt, Chryses habe den Agamemnon gebeten, seine Tochter loszugeben, Dieser aber sei zornig geworden, und Jener, da er Nichts ausgerichtet, habe die Achaier vor dem Gotte verwünscht? — Sehr gut. — Du [**393** weisst also auch, dass bis zu diesen Versen: „Und er flehete allen Achaiern, Aber zumeist den Atreiden, den zween Heerfürsten der Völker," der Dichter selbst redet und auch gar nicht darauf ausgeht, unser Gemüth anderwärts hin zu wenden, als ob ein Anderer der Redende wäre, als er selbst; dass er aber das Folgende, als ob er selbst der Chryses wäre, redet und sich alle ersinnliche Mühe giebt, uns dahin zu bewegen, dass uns nicht Homeros scheine der Redende zu sein, sondern der alte Priester. Und fast die ganze übrige Erzählung hat er auf diese Art eingerichtet, von den Begebenheiten in Ilion sowohl als in Ithaka und der ganzen Odyssee. — Allerdings, sagte er. — Erzählung nun ist noch Beides, wenn er Reden vorträgt, und wenn er das zwischen den Reden vorträgt. — Wie sollte es nicht? — Aber wenn er irgend eine Rede vorträgt, als wäre er ein Anderer, müssen wir nicht sagen, dass er dann seinen Vortrag jedes Mal so sehr als möglich dem nachbildet, den er vorher ankündigt, dass er reden werde? — Das müssen wir sagen. Denn wie könnten wir anders! — Nun aber, sich selbst

einem Andern nachbilden in Stimme oder Geberde, das heisst doch, den darstellen, dem man sich nachbildet? — Was sonst? — In einem solchen Falle also, scheint es, vollbringen dieser und andere Dichter ihre Erzählung durch Darstellung. — Allerdings. — Wenn nun nirgends der Dichter sich selbst verbergen wollte, so würde er dann seine ganze Erzählung ohne Darstellung verrichtet haben. Damit Du aber nicht sagst, dass Du wieder nicht verstehst, wie das geschehen könnte, will ich es Dir vortragen. Wenn nämlich Homeros, nachdem er gesagt, dass Chryses gekommen sei, Lösung für seine Tochter darzubringen und die Achaier zu bitten, vornehmlich aber die Könige, nachher nicht, als wäre er Chryses, weiter redete, sondern noch immer als Homeros: so wisse, dass es dann keine Darstellung wäre, sondern einfache Erzählung. Sie würde aber so ungefähr lauten; ich muss sie jedoch ohne Silbenmaass vortragen, denn ich bin nicht dichterisch: „Nachdem der Priester gekommen, wünschte er Jenen, dass die Götter ihnen geben möchten, nach der Einnahme von Troja wohlbehalten zu bleiben, sich selbst aber, dass sie die Tochter losgäben für dargebotene Entschädigung und aus Scheu vor dem Gotte. Als er nun dieses gesagt, begrüssten ihn ehrerbietig die Anderen und pflichteten ihm bei; Agamemnon aber befahl ihm ergrimmt, jetzt fortzugehen und auch nie wiederzukehren, damit ihm dann nicht auch der Stab und der Lorbeer des Gottes unnütz wären. Ehe aber seine Tochter loskäme, sagte er, solle sie bei ihm in Argos alt werden. Und gehen hiess er ihn und ihn nicht reizen, damit er wohlbehalten heimkehren möge. Der Alte, als er dies vernommen, fürch-
394 tete sich und ging schweigend fort. Als er aber das Lager hinter sich hatte, betete er Vieles zum Apollon, bei allen Namen ihn anrufend und ihm in Erinnerung bringend und anrechnend, was er ihm jemals bei Erbauungen von Tempeln und Darbringung von Opfern Wohlgefälliges geleistet, dafür, flehte er nun, möchte seine Thränen den Achaiern Apollon vergelten mit seinem Geschoss.“ Auf diese Art, sprach ich, Freund, macht sich ohne Darstellung eine einfache Erzählung. — Ich verstehe, sagte er. —

VII. Verstehe aber auch noch, sprach ich, wie hiervon wiederum das Gegentheil erfolgt, wenn Jemand, das

dem Dichter Angehörige zwischen den Reden herauswerfend, nur die Wechselreden übrig lässt. — Auch dieses, sagte er, verstehe ich, dass es mit den Tragödien eine solche Bewandniss hat. — Und jetzt denke ich Dir schon deutlich zu machen, was ich vorher nicht vermochte, dass von der gesammten Dichtung und Fabel Einiges ganz in Darstellung besteht, wie Du sagst, die Tragödie und Komödie, Anderes aber in dem Bericht des Dichters selbst, welches Du vorzüglich in den Dithyramben[76]) finden kannst; noch Anderes aus beiden verbunden, wie in der epischen Dichtkunst und auch vielfältig anderwärts; wenn Du mich verstehst. — Ich begreife jetzt sehr gut, sagte er, was Du damals sagen wolltest. — Auch des noch Früheren erinnere Dich also, als wir sagten, was geredet werden soll, sei schon bestimmt, wie aber, das sei noch zu erwägen. — Dessen erinnere ich mich freilich. — Dieses nun war es eben, was ich meinte, dass es nöthig wäre, uns darüber zu verständigen, ob wir die Dichter sollten darstellend ihre Erzählungen vortragen lassen, oder ob Einiges zwar darstellend, Anderes aber nicht, und was doch auf jede von beiden Arten; oder ob sie gar nicht darstellen sollen. — Ich ahne, sagte er, Du willst überlegen, ob wir die Tragödie und Komödie in unsern Staat aufnehmen sollen, oder ob auch nicht. — Vielleicht, sprach ich, auch noch mehr als dies; denn ich weiss es weiter noch nicht; sondern wohin uns die Rede, unser Wind gleichsam, bringen wird, dahin müssen wir gehen. — Gar recht, sagte er, sprichst Du. — Dieses also, o Adeimantos, betrachte, ob unsere Wehrmänner darstellend sein sollen oder nicht.[77]) Oder gehört

---

[76]) Dithyramben waren lyrische Festlieder, welche zur Feier der Dionysosfeste (Bacchus) gesungen wurden. Später entwickelten sich daraus die Chorgesänge, aus denen allmählich eine und mehrere Personen sich sonderten und so einzelne der betreffenden Personen darstellten, womit das Drama begründet wurde. In diesen Chorgesängen fehlt die dramatische Form; in ihnen erzählt nur der Chor, während in dem übrigen Theile des Drama's die handelnden Personen selbst auftreten.

[77]) Das griechische Wort μιμησις ist viel bezeichnender als das deutsche „Darstellung," was hier Schleier-

auch dies unter das Vorige, dass jeder Einzelne einerlei Verrichtung zwar vollkommen verrichten kann, Vielerlei aber nicht; sondern wenn er dies unternähme, indem er sich mit Vielerlei befasste, Alles so weit verfehlen würde, dass er sich nirgendwie auszeichnete? — Das kann er wohl nicht anders. — Also gilt auch wohl von der Darstellung das Nämliche, dass derselbe Vielerlei so gut wie **395**] Eins darzustellen nicht im Stande ist. — Freilich nicht. — Das hat also gute Wege, dass Jemand sich zugleich irgend eines würdigen Geschäftes befleissigen und dabei noch Vielerlei darstellen und im Darstellen ein Künstler sein sollte; da ja nicht einmal zweierlei Darstellungen, die einander doch nahe genug zu stehen scheinen, dieselben Personen gut darstellen können, wie Komödien- und Tragödiendichter. Oder nanntest Du diese nicht eben Darstellungen? — Das that ich, und Du sagst ganz recht, dass dieselben Männer sich nicht auf Beiderlei verstehen. — Auch nicht Rhapsode und Schauspieler ist ja Jemand zugleich.[78]) — Richtig. — Ja auch nicht einmal dieselben Schauspieler haben sie in der Komödie und in der Tragödie. Das Alles aber sind doch Darstellungen; oder nicht? — Darstellungen. — Und in noch kleinere Theile als diese, o Adeimantos, scheint mir die menschliche Natur so zerstückelt zu sein, dass Einer unfähig ist, Vielerlei schön darzustellen, ebenso wenig, als Jenes zu verrichten, wovon eben Darstellungen sollen Abbilder sein. — Vollkommen richtig, sprach er. —

VIII. Wenn wir also unsere erste Rede aufrecht halten wollen, dass die Wehrmänner uns, von allen Geschäften entbunden, nichts Anderes schaffen sollen, als nur

---

macher benutzt. Unter *μιμησις* wurden ebenso, wie unter dem nachgebildeten Wort „Mimik", „Mimiker", die Schauspielkunst und die Schauspieler verstanden.

[78]) Die Rhapsoden recitirten gesangartig, aber ohne Musikbegleitung die epischen Gedichte. Sie haben die Dichtungen des Homer Jahrhunderte lang im Gedächtniss des Volkes erhalten, ehe sie schriftlich niedergelegt wurden. Von da ab sank die Stellung der Rhapsoden. Bei der Recitation der Ilias trugen die Rhapsoden einen rothen Mantel; bei der der Odyssee einen violetten; während des Vortrags hielten sie einen Stab in der Hand.

die Freiheit des Staats recht vollkommen, und sich auf nichts Anderes befleissigen, was nicht hierzu beiträgt, so dürfen sie eben gar nichts Anderes verrichten oder nachahmend darstellen; wenn aber ja darstellen, dann mögen sie nur, was dahin gehört, gleich von Kindheit an nachahmen: tapfere Männer, besonnene, fromme, edelmüthige, und Anderes der Art, Unedles aber nichts, weder verrichten noch auch nachzuahmen geschickt sein; noch sonst etwas Schändliches, damit sie nicht von der Nachahmung das Sein davon tragen. Oder hast Du nicht bemerkt, dass die Nachahmungen, wenn man es von Jugend an stark damit treibt, in Gewöhnungen und in Natur übergehen, es betreffe nun den Leib oder die Töne oder das Gemüth? — Allerdings, sprach er. — Wir werden also nicht erlauben, dass die, von denen wir sagen, dass wir uns ihrer annehmen, und dass sie tüchtige Männer werden sollen, ein Weib darstellen, da sie doch Männer sind, mag es nun eine Junge sein oder Alte, oder die auf ihren Mann schimpft, oder die mit den Göttern eifert und gegen sie gross thut, weil sie sich einbildet, glückselig zu sein, oder die sich in Unglück und Trauer und Jammer befindet; eine Kranke oder gar Verliebte oder Gebärende noch viel weniger.[79]) — Ganz gewiss, sagte er. — Also auch nicht Mägde und Knechte, welche thun, was Knechte pflegen. — Auch das nicht. — Also auch wohl nicht schlechte Männer, wie ja folgt, feigherzige, und die das Gegentheil ausüben von dem vorher Beschriebenen, einander beleidigend und verspottend und beschimpfend im Rausch oder auch nüchtern, und was sonst solche in Worten und Thaten unter einander und gegen Andere begehen. Ich denke, aber auch Wahnsinnigen muss [**396** man sie nicht gewöhnen, sich ähnlich zu machen in Reden oder Thaten. Denn kennen muss man freilich Wahnsinnige eben wie böse Männer und Frauen; dichten aber oder darstellen nichts von ihnen. — Vollkommen richtig, sagte er. — Wie aber Schmiedende, oder die sonst in einer Handarbeit begriffen sind, oder Rudernde im Kriegs-

[79]) Nach griechischer und römischer Sitte traten Frauen nie als Schauspielerinnen auf, sondern ihre Rollen wurden durch Männer in Frauenkleidern und mit Gesichtsmasken dargestellt.

fahrzeug oder sonst etwas von solchen Dingen, sollen sie das durch Nachahmung darstellen? — Und wie doch, sagte er, da ihnen ja nicht einmal erlaubt sein soll, auf irgend etwas der Art auch nur zu achten! — Wie aber wiehernde Pferde und brüllende Stiere und rauschende Flüsse und brausende Meere und Donner und alles Dergleichen wiederum, werden sie das wohl darstellen?[80]) — Es ist ihnen ja untersagt, sprach er, sowohl toll zu sein, als Tollen sich nachzubilden. — Wenn ich also, sprach ich, recht verstehe, was Du sagst, so giebt es eine Art des Vortrags und der Erzählung, deren sich der wahrhaft Gute und Treffliche bedienen wird, so oft er etwas zu sagen hat, und wiederum eine andere dieser unähnliche Art, an die sich immer Der halten und darin vortragen wird, der entgegengeartet und gebildet ist. — Und was für welche, fragte er, sind diese? — Mich dünkt nämlich, sprach ich, der verständige Mann, wenn er in der Erzählung auf eine Rede oder Handlung eines wackeren Mannes kommt, wird er sie wohl als selbst jener seiend, vortragen wollen und sich einer solchen Nachahmung nicht schämen, und zwar vorzüglich den wackeren Mann nachahmend, indem er sicher und besonnen handelt, minder aber schon und weniger, wenn er durch Krankheit oder Liebe unsicher gemacht ist, oder durch einen Rausch oder sonst ein Missgeschick; kommt er aber an einen seiner Unwürdigen, so wird er nicht wollen ernsthafterweise sich dem Schlechteren nachbilden, es müsste denn sein, in Wenigem, wenn auch ein solcher einmal etwas Gutes ausrichtet; sondern er wird sich schämen, sowohl weil er ungeübt ist, solche nachzuahmen, als auch weil er unwillig ist, in die Formen Schlechterer sich einzuzwängen und abzudrucken, und es sich zur Schmach rechnet in seiner Seele, es müsste denn ganz zum Scherz geschehen. — Das leuchtet ein, sagte er. — Also wird er sich einer solchen

---

80) Diese Stelle bezieht sich auf den Chor der griechischen Komödie, der bei Aristophanes aus Fröschen oder Vögeln oder anderm Ungethier besteht und von den Choristen in der Weise dargestellt wurde, dass sie einen Vogelschwanz oder einen Fischkopf sich an- oder aufsetzten, ähnlich wie gegenwärtig es bei den *fleurs animés* in Bildern und im Schauspiel geschieht.

Erzählung bedienen, wie wir kurz vorher gezeigt haben an den Homerischen Gedichten, und sein Vortrag wird allerdings Theil haben an beiden, der Darstellung und der eigentlichen Erzählung, jedoch so, dass in einem grossen Umfang von Rede nur ein kleiner Theil Darstellung vorkommen wird? Oder ist das nichts gesagt? — Vollkommen so, sprach er, wie eines solchen Redners Art und Weise nothwendig sein wird. —

IX. Also auch, sprach ich, wer nicht ein solcher [**397** ist, wird wiederum, je schlechter er ist, um desto mehr Alles erzählen und Nichts seiner für unwerth halten; so dass er unweigerlich Alles im Ernst und vor Vielen nachahmen wird, sowohl wovon wir eben sprachen als auch Donner und Geräusch von Sturm und Hagel und von Axen und Rädern, und Töne von Trompeten und Flöten und Pfeifen und allerlei Instrumenten, und die Stimme von Hunden und Schafen und Vögeln, und kurz, der ganze Vortrag von solchen wird nachahmend sein an Stimme und Geberden und nur wenig reine Erzählung haben. — Nothwendig, sagte er, ist auch dieses so. — Dieses nun, sprach ich, sind die beiden Arten des Vortrages, die ich meinte. — Das sind sie. — Nun hat doch wohl die eine von ihnen nur geringe Veränderungen; und wenn Jemand dem Vortrag angemessene Gesangweise und Takt[81]) unterlegen will, so wird der richtig Redende fast immer nach derselben Weise zu reden haben und nach einer Tonart; denn die Veränderungen sind nur gering, und ebenso ungefähr wird es auch mit dem Takte sein. — Offenbar, sagte er, verhält es sich so. — Wie aber die Gattung des anderen? bedarf die nicht im Gegentheil aller Tonarten und aller Bewegungen, wenn sie gehörig vorge-

[81]) Im Griechischen stehen die auch im Deutschen üblichen Worte „Harmonie“ und „Rhythmus“, welche treffender sind als die von Schleiermacher gebrauchten. Sie bezeichnen nämlich kein wirkliches Singen, sondern jenes feierliche Recitiren der Rhapsoden, bei dem der Ton musikalisch wird, und der Rhythmus oder Silbenfall hörbarer heraustritt. Auch die spätern Ausdrücke „Tonarten“ und „Bewegungen“ sind im Griechischen nur dieselben Worte „Harmonie“ und „Rhythmus“; Plato will offenbar in den Begriffen hier nicht wechseln.

tragen werden soll, weil sie so vielfältige Arten von Veränderungen enthält? — Gar sehr verhält es sich so. — Müssen nun nicht alle Dichter, und die etwas vortragen, entweder mit dem einen oder dem andern dieser Urbilder des Vortrages zusammentreffen oder aus beiden eine mischen? — Nothwendig, sagte er. — Wie wollen wir es also halten? sprach ich. Wollen wir alle diese in unsere Stadt aufnehmen, oder nur den einen von den Ungemischten? oder den Gemischten? — Wenn meine Meinung durchgeht, sagte er, nur den Nachahmer des Tugendhaften, den Ungemischten. — Aber doch, o Adeimantos, ist auch der Gemischte sehr anmuthig, bei Weitem am angenehmsten aber ist den Knaben und ihren Führern der Entgegengesetzte von dem, den Du wählst, und so auch dem grössten Haufen des Volks. — Am angenehmsten freilich. — Vielleicht aber, sprach ich, meinst Du, er schicke sich nicht in unsere Verfassung, weil es keinen zweigestaltigen oder gar vielgestaltigen Mann bei uns giebt, da Jeder nur Eins verrichtet.[82]) — Freilich schickt er sich nicht. — Deshalb nun werden wir in einer solchen Stadt allein den Schuster nur als Schuster finden, und nicht auch als Steuermann neben der Schusterei; und den Landmann nur als Landmann, nicht auch als Richter neben dem Ackerbau; und den Krieger nur als Krieger, nicht auch als Gewerbsmann neben der Kriegskunst, und so Alle. — Richtig, sagte er. — Einem Mann also, wie es scheint, der sich künstlicherweise vielgestaltig
398] zeigen kann und alle Dinge nachahmen, wenn uns der selbst in die Stadt käme und auch seine Dichtungen uns darstellen wollte, würden wir Verehrung bezeigen als einem heiligen und wunderbaren und anmuthigen Mann, würden ihm aber sagen, dass ein solcher bei uns in der Stadt nicht sei und auch nicht hineinkommen dürfe, und würden ihn, das Haupt mit vieler Salbe begossen und mit Wolle bekränzt, in eine andere Stadt geleiten, selbst aber uns mit dem strengeren und minder anmuthigen Dichter und Fabellehrer der Nützlichkeit wegen begnügen,

---

[82]) Das *διπλους* und *πολλαπλους* hat im Griechischen die Nebenbedeutung des Zweideutigen und Falschen, welches also hier zu dem „zweigestaltig“ und „vielgestaltig“ hinzuzudenken ist.

der uns des würdigen Mannes Vortrag nachahmend darstellt und, was er sagt, nach jenen Vorschriften redet, die wir schon anfänglich gesetzlich gemacht haben, als wir uns darangaben, die Krieger zu erziehen. — Gewiss, sagte er, so würden wir es machen, wenn es von uns abhinge. — Nun aber, sprach ich, Lieber, scheint uns der Theil der Musik, der es mit den Reden und Fabeln zu thun hat, ganz abgehandelt zu sein; denn was gesprochen werden soll und wie, haben wir bestimmt. — Das scheint mir selbst so, sagte er.[83]) —

---

[83]) Plato setzt in dem ersten Abschnitt des dritten Buches die Untersuchung über die Erziehung der Krieger fort. Es ist dabei festzuhalten, was nicht immer und namentlich auch von Schleiermacher nicht geschehen ist, dass die hier von Plato gegebenen Lehren sich nur auf die Erziehung seines Kriegerstandes beziehen. Er nennt wiederholt die Krieger als die, auf welche sich Alles bezieht, und nur einmal (S. 126) vergisst Plato diese Schranke und behauptet, dass die Vielgestaltigkeit des Lebens für alle Stände in seinem Staat nicht gestattet sein dürfe; was indess die eigentliche Frage wenig berührt. Nachdem Plato im zweiten Buche von den Göttern gehandelt, geht er hier auf das Verhalten der Krieger selbst über. So wie dort das Unsittliche ausgeschlossen wird, so soll es auch hier in den Erzählungen und Reden nicht hervortreten. Bei dem engen Zusammenhange zwischen Religion und Moral kann indess Plato diese Trennung nicht streng aufrecht halten; er zieht auch hier die Religion wieder hinein. So bekämpft Plato zunächst Alles, was die Furcht vor dem Tode bei der Jugend des Kriegerstandes erwecken könnte; ebenso spricht er gegen das ausgelassene Lachen, gegen das Reden der Unwahrheit, gegen die Unmässigkeit im Essen, Trinken und in der Liebe, gegen die Geldgierde. Weder von den Göttern, noch von den Heroen sollen Erzählungen mitgetheilt werden, welche dergleichen schildern; auch solle der Gerechte nicht als der Unglückliche dargestellt werden.

Nachdem Plato so den Inhalt der den Kindern mitzutheilenden Fabeln festgestellt hat, geht er auf die Frage der Art der Darstellung dieses Inhaltes über. Er verliert sich hier in ästhetische Fragen über die blos erzäh-

X. Nun wäre also noch der Theil von der Art und Weise der Gesänge und ihrer Begleitung übrig? — Offenbar. — Könnten aber nun nicht Alle und Jeder schon

---

lende und die darstellende Form. Die Breite der Behandlung hier erklärt sich wohl daraus, dass man erst zu Plato's Zeit begann, über die Dichtkunst wissenschaftlich nachzudenken. Diese Begriffe waren wohl in ihrer Verwirklichung in den einzelnen Dichtungen, aber nicht in ihrer wissenschaftlichen Absonderung den Gebildeten bereits bekannt. Nachdem Plato den Unterschied zwischen der erzählenden und dramatischen Form festgestellt hat, zieht er den sonderbaren Schluss, dass seine Krieger von der dramatischen Darstellung verschiedener Geschäfte und Charaktere sollen befreit bleiben und nur das Eine besorgen, was ihres Amtes ist, d. h. die Freiheit des Staats. Höchstens sollen sie tapfere und fromme Männer darstellen dürfen (μιμησις); aber niemals Frauen, Sklaven, Wahnsinnige, Handwerker oder Thiere und Ungeheuer.

Man kann schwanken, was Plato hierbei im Sinne gehabt. Dass die Krieger nach Plato nicht zugleich Schauspieler werden sollen, scheint sehr natürlich; aber ebenso wenig ist mit dem „Darstellen" und „Nachahmen" das reale Handeln im wirklichen Leben gemeint; vielmehr ergiebt das Folgende, dass Plato hier nur das Sprechen und Reden der Krieger im Sinne hat. Das Resultat ist also, dass der Krieger die Handlungen eines wackern Mannes dramatisch mittheilen dürfe; alles Andere aber nur erzählend. Hiernach sollen auch die Geberden und der Ton und Accent bei dem Vortrage gemässigt werden.

Man kann Plato hierin beitreten; aber auffallend bleibt es, dass er diese für unsere Sitten durchaus untergeordnete Frage mit solcher Wichtigkeit und Ausführlichkeit behandelt. Es scheint sich von selbst zu verstehen, dass ein Krieger bei seinen Erzählungen nicht den Schauspieler oder Rhapsoden machen dürfe, nicht die verschiedenen Charaktere und Vorfälle dramatisch darstellen solle, sondern dass er sich innerhalb der Grenzen einer, wenn auch lebhaften Erzählung zu halten habe. Wenn Plato dennoch diesen Punkt so ausführlich behandelt, so erklärt dies sich nur daraus, dass bei der Lebhaftigkeit der Griechen zu Plato's Zeit wirklich ein solches schauspielerartiges Ge-

finden, was wir darüber zu sagen haben, und wie Beides beschaffen sein muss, wenn wir mit dem vorher Gesagten auch hier übereinstimmen wollen? — Da lachte Glaukon und sagte: Ich also, o Sokrates, scheine keiner von diesen Allen und Jeden zu sein; wenigstens wüsste ich nicht gleich im Augenblick gründlich meine Meinung darüber abzugeben, was wir wohl sagen müssen; ich ahne es jedoch. — Auf alle Weise, sprach ich, wirst Du doch dieses gründlich zu sagen wissen, dass der Gesang aus Dreierlei besteht: den Worten, der Tonsetzung und dem Zeitmaass.[84]) — Ja, sagte er, das wohl. — Was nun

---

berden und Darstellen sich eingebürgert hatte, was das rechte Maass überschritt, obgleich weder Aristophanes noch die spätern Komödiendichter dergleichen erwähnen. Zum Theil hängt es wohl auch mit dem ernsten Charakter des Plato zusammen, dem dergleichen Lebendigkeit bedenklicher vorkam, als sie es war.

Im Allgemeinen erhellt, dass Plato's Ausführungen hier weniger gegen die Dichtkunst und Schauspielkunst gerichtet sind, als gegen das schauspielermässige Benehmen und Sprechen der Krieger. Nur am Schluss zieht Plato die Folge, dass er auch die dramatischen Dichter und Schauspieler selbst in seinem Staate nicht dulden werde. Im zehnten Buche kommt Plato dann noch einmal auf die Kunst in seinem Staate zu sprechen.

Diesen Ansichten Plato's liegt der Grundgedanke unter, dzss man das, was man nachahme, zuletzt selbst werde. Dieser Gedanke ist gewiss innerhalb des wirklichen realen Lebens richtig; aber er gilt nicht innerhalb der idealen Welt, innerhalb der Kunst, wo ein Anderes mit Bewusstsein der blossen Nachahmung dargestellt wird, und wo die Kunst sich auch nicht auf die blosse Nachahmung beschränkt, sondern das Reale idealisirt und zugleich für die Charaktere und für die Situation eine Lösung herbeiführt, die auch das sittliche Gefühl befriedigt und die Gefährlichkeit jener Bilder des Schlechten beseitigt. Diese höhere Auffassung der Kunst fehlt noch bei Plato; erst Aristoteles kommt ihr näher; erst dieser spricht von einer „Reinigung der Leidenschaften“ durch die Tragödie.

[84]) Bei den Griechen wurde der Takt (ῥυθμος) oder

daran Rede ist, kann doch nicht unterschieden sein von der nicht gesungenen Rede, in Bezug darauf, dass es nach demselben Vorbild muss gesprochen werden, welches wir vorher beschrieben haben, und auf gleiche Weise? — Richtig, sagte er. — Und Tonart und Takt müssen doch der Rede folgen? — Wie sollten sie nicht! — Aber Klagen und Jammer, sagten wir doch, brauchten wir in Reden gar nicht. — Freilich nicht. — Welches sind nun die kläglichen Tonarten? Sage Du es mir, denn Du bist ja ein Tonkünstler. — Die vermischt lydische und die hochlydische und einige ähnliche.[35]) — Diese also sind auszuschliessen; denn sie sind schon Weibern nichts nütze, die tüchtig werden sollen, geschweige Männern. — Freilich. — Aber Trunkenheit ist doch für Wehrmänner das Unziemlichste, und Weichlichkeit und Faulheit. — Gewiss. — Welche Tonarten sind also weichlich und bei Gastmahlen üblich? — Jonisch, sprach er, und Lydisch, welche auch die schlaffen heissen. — Wirst Du also diese, Lieber, für kriegerische Männer wohl irgend brauchen

---

das Zeitmaass schärfer von der eigentlichen Musik (ἁρμονια) geschieden, als bei uns. Da ihre Dichtkunst keinen Reim, sondern nur metrische Formen, nach der Länge und Kürze der Silben, kannte, so bildete das Zeitmaass bei ihnen einen ebenso wesentlichen Theil der Dichtkunst wie der Musik, und daraus erklärt sich diese stärkere Trennung.

[35]) Die Griechen hatten vier Tonarten; die phrygische, die dorische, die lydische und die jonische. Sie unterschieden sich, wie unsere Tonarten, durch die verschiedene Vertheilung der halben und der ganzen Töne in der Tonleiter; doch waren ihre Tonleitern nicht so vollständig wie die unsern. Dagegen galten bei ihnen die Tonarten schon viel bestimmter als Bezeichnungen der verschiedenen Stimmungen der Seele. Während bei uns diese Stimmung und das Gefühl seinen Ausdruck wesentlich erst durch die Melodie, den Takt, das Tempo und die Harmonienfolge erhält, galt den Griechen schon die Tonart als ein deutlicher Ausdruck dafür. Dies erklärt sich aus der viel grössern Einfachheit ihrer Musik, der insbesondere die Harmonie im modernen Sinn (die mehrstimmige Musik) noch ganz fehlte.

können? — Keinesweges, sagte er, und also scheint [399
Dir nur Dorisch und Phrygisch übrig zu bleiben. — Ich kenne, sagte ich, die Tonarten nicht; aber lasse mir jene Tonart übrig, welche dessen Töne und Silbenmaasse angemessen darstellt, der sich in kriegerischen Verrichtungen und in allen gewaltthätigen Zuständen tapfer beweiset, und der auch, wenn es misslingt, oder wenn er in Wunden und Tod geht oder sonst von einem Unglück befallen wird, in dem Allen wohlgerüstet und ausharrend sein Schicksal besteht. Und noch eine andere für den, der sich in friedlicher, nicht gewaltsamer, sondern gemächlicher Thätigkeit befindet, sei es, dass er einen Andern wozu überredet und erbittet, durch Flehen Gott, oder durch Belehrung und Ermahnung Menschen, es sei im Gegentheil, dass er selbst einem andern Bittenden oder Belehrenden und Umstimmenden stillhält und demgemäss vernünftig handelt und nicht hochfahrend sich beweiset, sondern besonnen und gemässigt in Alledem sich beträgt und mit dem Ausgang zufrieden ist. Diese beiden Tonarten, eine gewaltige und eine gemächliche, welche der Unglücklichen und Glücklichen, der Besonnenen und Tapfern Töne am schönsten nachahmen werden, diese lasse mir. — Wohl! sprach er, Du willst keine andern behalten, als die ich schon eben nannte. — Also, sprach ich, werden wir keiner vielsaitigen Instrumente und keines auf allerlei Tonarten eingerichteten bedürfen zu unsern Gesängen und Liedern. — Nein, sagte er, es scheint nicht. — Leute also, die Harfen und Cymbeln machen, und alle Instrumente, die aus vielen Saiten bestehen und für viele Tonarten gerecht sind, werden wir nicht hegen. — Offenbar nicht. — Und wie? wirst Du Flötenmacher oder Flötenspieler in die Stadt aufnehmen? oder ist nicht dies das tonreichste Instrument, und sind nicht die auf alle Tonarten eingerichteten nur Nachahmungen der Flöte? — Offenbar, sprach er. — Also bleiben Dir die Lyra übrig und die Kithara; diese sind in der Stadt zu brauchen; und auf dem Lande dagegen würden die Hirten irgend eine Art Pfeife haben.[86]) — So bescheidet uns wenigstens die

[86]) Die musikalischen Instrumente der Griechen waren viel einfacher, als die modernen. An Blasinstrumenten kannten sie nur die Flöte, die Trompete, das Horn und

Rede, sagte er. — Und wir werden ja auch wohl nichts Arges thun, sprach ich, wenn wir den Apollon und dessen Instrumente dem Marsyas und den seinigen vorziehen. — Nein, beim Zeus! sprach er, gewiss nicht. — Und beim Hunde, fuhr ich fort, ohne es gemerkt zu haben, reinigen wir wieder die Stadt, von der wir vorher sagten, sie schwelge. — Daran thun wir ja sehr weise, sprach er.

XI. Wohlan denn, sprach ich, reinigen wir auch noch das Uebrige! Denn auf die Tonarten folgt nun billig wegen des Zeitmaasses, dass wir darin auch nicht das Mangelhafte suchen, noch Bewegungen von aller möglichen Art, sondern nur sehen, welches die Zeitmaasse eines sittsamen und tapferen Lebens sind; und wenn wir diese gefunden haben, dann solchem Verhältniss auch den Fuss zu folgen nöthigen, wie das Lied; nicht aber die Rede **400**] dem Fusse oder dem Liede. Welches aber diese Taktarten sind, das ist, wie auch bei den Tonarten, Deine Sache, anzugeben. — Aber, beim Zeus! sprach er, ich weiss es nicht zu sagen. Denn dass es etwa drei Arten giebt, aus denen alle Bewegungen zusammengesetzt werden, sowie bei den Tönen viere, aus denen alle Tonarten, dies habe ich angeschaut und könnte es sagen; was für eine Lebensweise aber jede darstellt, das wüsste ich nicht zu sagen. — So wollen wir denn dies, sagte ich, erst mit dem Damon berathen, was für Bewegungen wohl der Gemeinheit, dem Muthwillen, der Wildheit und andern Schlechtigkeiten angemessen sind, und was für Zeitmaasse wir für die entgegengesetzten aufbewahren müssen.[87])

---

die Hirtenpfeife; an Saiteninstrumenten die Kithara mit 4 Saiten, die Lyra mit 7 Saiten, welche später durch Hinzufügung noch mehrerer Saiten zu einer Art Harfen umgewandelt wurden; an Schlaginstrumenten die Trommel und die Becken, welche namentlich bei dem Tanz benutzt wurden. Plato weist auch hier, seinem Grundsatz gemäss, jede über die einfachsten hinausgehenden Instrumente zurück.

[87]) Damon lebte unter Perikles in Athen. Er hat diesen in der Musik unterrichtet und das Odeion in Athen erbaut, in dem die musikalischen Wettkämpfe gehalten wurden. Plato sagt von ihm an einem andern Ort: „Seine Musik könne nicht geändert werden, ohne die Ver-

Ich erinnere mich freilich wohl, nur nicht deutlich genug, von ihm gehört zu haben, dass er einen zusammengesetzten enoplischen nannte und einen daktylischen, und dass er den heroischen, ich weiss nicht wie, einrichtete und oben uud unten gleich in Länge und Kürze setzte, und einen andern, glaube ich, nannte er Jambos, einen andern Trochaios und wies ihnen Längen und Kürzen an. Und an einigen von diesen tadelte und lobte er, glaube ich, die Setzung der Füsse nicht minder als die Takte selbst, oder war es etwas aus beiden Zusammengesetztes; denn ich weiss es nicht recht zu sagen. Aber wie gesagt, dies soll auf den Damon ausgesetzt bleiben. Denn es auseinanderzusetzen, ist keine kleine Sache. Oder meinst Du? — Nein, ich beim Zeus nicht. — Das aber kannst Du doch wohl unterscheiden, dass das Wohlanständige und Unanständige dem Wohlgemessenen und Ungemessenen folgt? — Wie sollte ich nicht! — Aber das Wohlgemessene und Ungemessene wird, jenes dem schönen Vortrage sich anbildend folgen, dieses dem entgegengesetzten; und das Wohlklingende und Missklingende gleichermassen, wenn doch überhaupt Zeitmaass und Gesangweise der Rede, und nicht die Rede ihnen. — Allerdings, sprach er, müssen diese der Rede folgen. — Wie aber, sprach ich, die Art und Weise des Vortrages und die Rede? folgt diese nicht der Gesinnung der Seele? — Wie sollte sie nicht! — Und dem Vortrage das Uebrige? — Ja. — Also Wohlredenheit und Wohlklang und Wohlanständigkeit und Wohlgemessenheit, Alles folgt der Wohlgesinntheit und Güte der Seele, nicht etwa, wie wir versüssend auch den Dummen eine gute Seele nennen, sondern dem wahrhaft gut und schön, der Gesinnung nach, geordneten Gemüth. — Auf alle Weise, sagte er. — Müssen nun nicht nach Allem diesem auf alle Weise die Jünglinge trachten, wenn sie das Ihrige thun sollen? — Freilich

---

fassung des Staates selbst zu ändern.“ Man sieht hieraus, welche hohe Bedeutung die Musik in dem Leben der Griechen hatte. Die Zeitmaasse (ῥυθμοι), welche hier besprochen werden, sind die bekannten, welche auch Aristoteles in seiner Poetik behandelt, und die aus den Uebersetzungen des Homer, der griechischen Tragiker und des Horaz den Lesern genügend bekannt sein werden.

müssen sie. — Denn voll ist ja davon die Malerei und alle Arbeiten dieser Art, voll auch die Weberei, die einfache sowohl als die künstliche, und die Baukunst und die **401**] Verfertigung aller übrigen Geräthschaften; ferner auch des Leibes Natur und aller andern Gewächse, denn Allem diesem wohnt ein eine Wohlanständigkeit oder Unanständigkeit; und die Unanständigkeit und Ungemessenheit und Misstönigkeit sind dem schlechten Geschwätz und der Uebelgesinntheit verschwistert; das Gegentheil aber ist mit dem Gegentheil, dem besonnenen und guten Gemüth, verschwistert und dessen Darstellung.[88]) — Vollkommen richtig, sagte er. —

XII. Müssen wir also die Dichter allein in Aufsicht halten und sie nöthigen, dieser guten Gesinnung Bild ihren Dichtungen einzubilden, oder überall bei uns nicht zu dichten? oder müssen auch alle andern Arbeiten unter Aufsicht stehen und abgehalten werden, dies Bösartige

---

[88]) Es ist dies eine wichtige Stelle für den Begriff des Schönen im Sinne Plato's. In der Aesthetik herrschen zwei verschiedene Grundauffassungen des Schönen; nach der einen liegt das Schöne nur in der Form und in bestimmten Verhältnissen oder Beziehungen der Dinge zu einander, wobei die Natur dieser Dinge für sich gleichgültig ist; nach der andern liegt das Schöne in dem Inhalt, d. h. in den Gefühlen des Menschen, und nur das, was Bild, Ausdruck dieser Gefühle ist, wird damit seelenvoll, bedeutend und die Grundlage des Schönen. Plato hat den Grund zu dem formalen Begriff des Schönen gelegt; Aristoteles neigt mehr zu dem materialen Begriff. Dieser Gegensatz herrscht auch noch in den neuesten Systemen. Herbart, Zimmermann vertreten den formalen Begriff; Lessing, Schiller den materialen; auch Hegel kann hierher gerechnet werden, insofern bei ihm das Schöne die sinnliche Erscheinung der Idee ist.

Es ist eine Folge der Auffassung Plato's, dass das Schöne mit dem Sittlichen bei ihm zusammenfällt; deshalb schliesst er rückwärts alles Unsittliche, wie wir gesehen haben, von dem Schönen aus. Daraus erklärt sich zur Genüge, weshalb Plato die Musik und die Dichtkunst, so weit sie das Wohlgemessene, das Maasshaltende darstellen, für so wichtig zur sittlichen Erziehung erachtet.

und Unbändige und Unedle und Unanständige weder in Abbildungen des Lebenden noch in Gebäuden noch an irgend einem andern Werk anzubringen; und wer das nicht könnte, dem wäre nicht zu verstatten, bei uns zu arbeiten, damit nicht unsere Wehrmänner, wenn sie, bei lauter Bildern der Schlechten aufgezogen, wie bei schlechtem Futter, täglich, wiewohl bei Wenigem Vieles von Vielerlei abpflücken und geniessen, am Ende unvermerkt sich ein grosses Uebel in ihrer Seele angerichtet haben. Sondern solche Künstler müssen wir suchen, welche eine glückliche Gabe besitzen, der Natur des Schönen und Anständigen überall nachzuspüren, damit unsere Jünglinge, wie in einer gesunden Gegend wohnend, von allen Seiten gefördert werden, woher ihnen nur gleichsam eine milde aus heilsamer Gegend Gesundheit herwehende Luft irgend etwas von schönen Werken für das Gesicht oder Gehör zuführen möge, und so unvermerkt gleich von Kindheit an sie zur Aehnlichkeit, Freundschaft und Uebereinstimmung mit der schönen Rede anleiten. — Bei Weitem, sagte er, würden sie auf diese Art am schönsten erzogen werden. — Beruht nun nicht eben deshalb, ὦ Glaukon, sagte ich, das Wichtigste in der Erziehung auf der Musik, weil Zeitmaass und Wohlklang vorzüglich in das Innere der Seele eindringen und sich ihr auf das Kräftigste einprägen, indem sie Wohlanständigkeit mit sich führen und also auch wohlanständig machen, wenn Einer richtig erzogen wird, wenn aber nicht, dann das Gegentheil? und weil auch wiederum, was verfehlt und nicht schön durch Kunst gearbeitet oder von Natur geartet ist, wer hierin, wie es sich gebührt, erzogen ist, am schärfsten bemerken und mit gerechtem Unwillen darüber das Schöne loben wird, und freudig in die Seele es aufnehmend sich daran nähren und selbst gut und edel werden, das Unschöne aber mit Recht tadeln und hassen wird, auch schon [**402** in der Jugend, und ehe er noch im Stande ist, vernünftige Rede anzunehmen; ist ihm aber diese erst nahe getreten, dann auch der so Erzogene sie am meisten lieben wird, da er sie an der Verwandtschaft erkennt. — Mir wenigstens, sagte er, scheint solcher Ursache wegen die Erziehung auf der Musik zu beruhen. — Wie es ja auch, fuhr ich fort, was das Leben betrifft, erst dann gut um uns stand, als von den Buchstaben uns nicht mehr entging,

dass ihrer nur wenige sind, die aber in Allem wieder vorkommen, und wir sie weder in Kleinem noch in Grossem gering achten wollten, als dürfe man nicht auf sie merken, sondern überall so bestrebt waren, sie zu erkennen, als könnten wir nicht eher Sprachkundige werden, bis es so mit uns stehe. — Richtig. — Und gewiss auch die Bilder der Buchstaben, wenn sie uns irgend im Wasser oder in Spiegeln erschienen, würden wir nicht eher erkennen, bis wir jene selbst kennen, sondern Beides gehört zu derselben Kunst und Geschicklichkeit?[89]) — Auf alle Fälle freilich. — Werden wir nun nicht bei den Göttern, was ich eben sagen will, auch nicht eher Musiker sein, weder wir selbst noch Wächter, die von uns erzogen werden sollen, bis wir die Gestalten der Besonnenheit und der Tapferkeit und des Edelsinns und der Grossmuth, und was dem verschwistert ist, sowie auch wiederum die des Gegentheils, wie sie überall vorkommen, erkennen und merken, dass sie da sind, wo sie sind, sie selbst und ihre Bilder; und sie in Kleinem so wenig als in Grossem gering achten, sondern denken, dass dies Alles derselben Kunst und Geschicklichkeit angehöre? — Ganz nothwendig, sagte er. — Und nicht wahr? sprach ich, bei wem zusammentreffen gute Gesinnungen, die der Seele einwohnen, und in der Gestalt ihnen Gleichmässiges und Uebereinstimmendes, weil derselben Grundzüge theilhaftig, der wäre das schönste Schauspiel für den, der schauen kann? — Bei Weitem. — Und das Schönste ist doch das Liebenswürdigste? — Wie sollte es nicht! — Menschen also, welche so viel als möglich so beschaffen sind, würde der Musikalische lieben; in wem aber solche

---

89) Nach Plato's Begriff des Schönen ist dasselbe nur ein Elementares; es besteht nur in denselben wohlgemessenen Verhältnissen, die überall, an den verschiedensten Dingen wiederkehren können, und die allein das Schöne an ihnen ausmachen. Deshalb kann Plato das Schöne mit den Buchstaben vergleichen, welche in gleicher Weise die Elemente der Rede bilden. Da nun das Schöne nur ein Bild des Realen ist, so zeigt Plato an den Buchstaben im Spiegel, dass auch für solche Bilder derselbe Grundsatz gelte, wonach das Elementare die Bedeutung und den Werth des Konkreten vermittelt.

Uebereinstimmung nicht wäre, den würde er nicht lieben? — Gewiss nicht, sagte er, wenn es ihm nämlich der Seele nach irgend daran fehlte; wenn aber nur dem Leibe nach, das könnte er wohl ertragen, so dass er sich doch mit ihm begnügen würde. — Ich merke wohl, sprach ich, dass Du einen solchen Liebling hast oder gehabt hast, und ich räume es Dir ein. Dieses aber sage mir: Hat Besonnenheit wohl mit überschwänglicher Lust irgend Gemeinschaft? — Wie könnte sie wohl mit dieser, sprach er, die ja nicht minder besinnungslos macht als die Unlust? — Aber die übrige Tugend? — Auf keine [**403** Weise. — Wie aber Schamlosigkeit und Ungebundenheit? — Diese wohl vorzüglich. — Und kennst Du wohl eine grössere und heftigere Lust als die am Geschlechtstriebe? — Ich keine, sprach er, und ebenso wenig eine tollere. — Die Art der wahren Liebe aber ist es, einen Sittsamen und Schönen auch besonnen und gleichsam musikalisch zu lieben? — Allerdings, sagte er. — Nichts Tolles also noch der Ungebundenheit Verwandtes darf man zur wahren Liebe hinzubringen. — Nicht hinzubringen. — Also darf man auch jene Lust nicht hinzubringen, noch dürfen Liebhaber und Liebling Theil an ihr haben, die wahrhaft wollen lieben und geliebt werden? — Nein, beim Zeus, o Sokrates, sagte er, man darf sie nicht hinzubringen. — Dergestalt also, wie sich zeigt, wirst Du die Sitte feststellen in der von uns gegründeten Stadt, dass der Liebhaber den Liebling lieben, mit ihm umgehen und ihm des Schönen wegen anhängen darf wie einem Sohne, wenn es mit dessen guten Willen geschieht; übrigens aber müsse Jeder, um wen er sich auch bemühe, mit diesem so umgehen, dass es auch nie den Schein gewinne, als erstrecke sich ihr Verhältniss noch weiter; wo nicht, so verfalle er in den Vorwurf des Unmusikalischen und Gemeinen.[90]) — So sei es! sagte er. — Scheint nun

[90]) Bei den Griechen war die Knabenliebe tief in die Sitte des Volkes eingedrungen; es lag ihr eine unnatürliche Befriedigung des Geschlechtstriebes zum Grunde, die aber mit dem Eintritt einer höhern Kultur nach den Perserkriegen sich mit einem geistigen Verkehr verband, und wobei der Gegensatz von Jugend und Mannesalter den Reiz erhöhte. Selbst die strengen Philosophen waren

nicht auch Dir, sprach ich, dass die Rede über die Musik uns am Ende ist? Wenigstens wo sie enden soll, hat sie geendet. Das Musikalische soll nämlich wohl enden in die Liebe zum Schönen. — Ich stimme bei, sagte er.[91])

XIII. Nächst der Musik aber müssen wir unsere Jünglinge durch Gymnastik erziehen. — Nothwendig. — Aber auch von dieser Seite müssen sie sorgsam erzogen werden von Kindheit an ihr Leben lang. Es verhält sich aber damit, wie ich glaube, etwa so. Betrachte nur Du es auch! Mir nämlich schwebt nicht vor, dass, was ein brauchbarer Leib ist, durch seine Tugend die Seele gut

---

deshalb in diesem Punkte sehr nachsichtig, und von Sokrates ist es bekannt, dass er gerade diese Form der Liebe für ein Zeichen und Vorrecht höherer Bildung erklärte. Auch Plato ist nicht überall so streng wie hier; im Phaidros ist er nachsichtiger; hier will er das Verhältniss rein geistig erhalten wissen. An diesem Verhältniss kann man ersehen, wie biegsam die sittlichen Begriffe sind, und wie wenig das sittliche Gefühl der einen Zeit sich zum Richter über das einer andern Zeit aufwerfen darf.

91) Hier schliesst die Darstellung über die Erziehung der Krieger in Bezug auf ihre Seele. Indem Plato alles früher Gesagte unter Musik zusammenfasst, bezeichnet er damit überhaupt die Kunst und die Wissenschaft der Musen, also das über die rohe Erfahrung hinausgehende Wissen sammt dem Schönen und den Unterlagen der sittlichen Gesinnung, und als deren Resultat die höhere Bildung des Geistes und Charakters. Bei dem noch geringen Umfang der realen Wissenschaften zu Plato's Zeit fiel bei diesem Theil der Erziehung der Nachdruck auf die Philosophie und die Kunst; letztere in dem Sinne Plato's, wonach ihr Wesen mit dem Sittlichen zusammenfällt. Diese Grundsätze über Erziehung können noch jetzt als die wahren gelten; denn das so mächtig angewachsene reale Wissen kann wohl einen Menschen jetzt gelehrter machen, als bei den Griechen; aber der sittliche Charakter, die feine Bildung, die Schönheit und das Massvolle des Benehmens in allen Lagen des Lebens kann auch bei uns nur auf demselben Wege begründet werden, den Plato hier so anziehend geschildert hat.

macht, sondern umgekehrt, dass die vollkommene Seele durch ihre Tugend den Leib auf das Bestmögliche ausausbildet. Wie aber scheint es Dir? — Auch mir, sagte er, ebenso. — Wenn wir also der Seele, die wir gehörig gebildet haben, überliessen, von Allem, was den Leib betrifft, das Genauere festzustellen, selbst aber nur die Grundzüge zeichneten, um nämlich nicht weitläufig zu werden: so würden wir es wohl recht machen? — Ganz gewiss. — Der Trunkenheit nun, haben wir schon gesagt, dass sie sich enthalten müssen. Denn Allen könnte das wohl eher zustehen als dem Wächter, in der Trunkenheit nicht zu wissen, wo in der Welt er ist. — Lächerlich, sprach er, wäre es freilich, wenn der Hüter selbst eines Hüters bedürfte. — Wie aber mit der Speise? Kämpfer sind die Männer doch in dem wichtigsten Kampf. Oder nicht? — Ja. — Würde also etwa die Beschaffenheit derer, die ihren Leib zu Kämpfen üben, auch ihnen [404 wohl bekommen?[92]) — Vielleicht wohl. — Aber diese ist doch gar verschlafen und, was die Gesundheit betrifft, wandelbar. Oder siehst Du nicht, dass diese Kämpfer vom Handwerk ihr Leben verschlafen, und sobald sie nur im Mindesten von der festgesetzten Lebensordnung abweichen, auch gleich schwer und heftig erkranken? — Das sehe ich. — Also einer auserleseneren Uebung, sprach ich, werden unsere kriegerischen Kämpfer bedürfen, da sie ja wie Hunde nothwendig wachsam sein müssen und möglichst scharf sehen und hören, und weil sie sich im Felde vielerlei Abwechselungen des Getränks und der Speisen und so auch der Hitze und Kälte müssen gefallen lassen, nicht dürfen zart sein von Gesundheit. — Das

92) Im Griechischen heisst es Athleten, was Schleiermacher mit „Kämpfer“ übersetzt. Die Wettkämpfe im Ringen, Laufen, Springen und Faustkampf bei den Olympischen Spielen führten allmählich zur Ausbildung einer besonderen Zunft der Athleten, in welcher diese Kunst von Jugend auf handwerksmässig geübt wurde. Man befolgte dabei eine strenge Diät, die jedoch im Laufe der Zeit mit dem Entgegengesetzten wechselte. So mussten früher die Athleten sich alles Fleischgenusses enthalten; später wurde der Werth wieder ausschliesslich auf Ziegenfleisch gelegt. Gegen diese Einseitigkeiten tritt hier Plato auf.

leuchtet ein. — Also wäre wohl die beste Gymnastik verschwistert mit jener einfachen Musik, die wir vor Kurzem durchgenommen haben. — Wie meinst Du das? — Einfach und schlicht, meine ich, ist billig die Behandlung des Leibes, vorzüglich für die, welche es mit dem Kriege zu thun haben. — In welcher Art? — Dergleichen, sprach ich, kann Einer ja auch schon vom Homeros lernen. Denn Du weisst ja, dass er im Felde bei den Gastmahlen seiner Helden sie weder mit Fischen bewirthet, und das, obgleich sie doch an der See am Hellespont sind; noch mit gekochtem Fleisch, sondern nur mit geröstetem, was ja den Kriegsmännern am leichtesten bei der Hand ist. Denn es ist ja überall, um es kurz zu sagen, leichter, das Feuer selbst zu brauchen, als erst Gefässe mit sich zu führen. — Freilich wohl. — Und von Gewürzen oder Süssigkeiten, glaube ich, kommt bei Homeros überall nichts vor. Oder wissen das auch schon unsere anderen Kampfmänner, dass, wer seine Leibesstärke befestigen will, sich dergleichen Alles enthalten muss? — Sehr gut, sagte er, wissen sie es und enthalten sich dessen. — Syrakusische Tische, Lieber, und Sikelische Mannichfaltigkeit von Speisen, scheint es also, wirst Du nicht loben, wenn Du jenes für richtig hältst. — Nein, dünkt mich. — Du tadelst also auch wohl, wenn Männer, die starken Leibes sein sollen, Korinthische Mädchen lieb haben?[93]) — Auf alle Weise gewiss. — Also auch den gerühmten Wohlgeschmack des attischen Backwerkes? — Nothwendig. — Nämlich diese ganze Art zu speisen und übrige Lebensweise, glaube ich, könnten wir sehr richtig jenem Gesang und Tonsetzung vergleichen, die durch alle Tonarten und Zeitmaasse sich bewegen. — Das könnten wir. — Dort nun erzeugte uns die Künstelei Ungebundenheit und hier Krankheit, die Einfachheit aber der Musik Besonnenheit in der

---

93) Zu Plato's Zeit war der Luxus und die Sittenverderbniss in Korinth grösser als in Athen, und ein Sprüchwort der Griechen sagt: „Nicht für Jedermann ist eine Reise nach Korinth rathsam.“ Am Tempel der Aphrodite befanden sich dort tausend Freudenmädchen (Hierodulen). Pindar nennt sie „die vielgastlichen Mägdlein, die Dienerinnen der Ueberredung in dem reichen Korinthos.“

Seele, und der Gymnastik Gesundheit im Leibe. — Vollkommen richtig, sagte er. – Wenn uns aber Ungebundenheit und Krankheit in der Stadt überhand nehmen, [405 werden sich dann nicht Krankenhäuser und Gerichtshäuser in Menge eröffnen, und Rechtsgelehrtheit und Heilkunst sich breit machen, wenn ja auch Freibürtige in Menge eifrig damit beschäftigt sind? — Wie sollten sie nicht?

XIV. Und kannst Du wohl ein sichreres Kennzeichen schlechter und verwerflicher Sitten in einer Stadt finden, als wenn darin kunstgeübte Aerzte und Richter nicht nur von den schlechten Leuten und Handarbeitern gebraucht werden, sondern auch von denen, die das Ansehen haben wollen, auf edlere Weise gebildet zu sein? Oder dünkt es Dich nicht schmählich und ein grosses Zeichen von Unbildung, wenn man ein von Anderen, gleichsam als Gebietern und Richtern, hergeholtes Recht zu brauchen genöthigt ist, aus Mangel an eigenem? [94]) — Schmählicher

---

[94]) Unter Rechtsgelehrheit und Recht ist hier das Privatrecht in Bezug auf Eigenthum und Verkehr zu verstehen. Dies war in damaliger Zeit überhaupt noch wenig ausgebildet; dergleichen Streitigkeiten wurden von Volksbeamten oder von Geschworenen nach billigem Ermessen abgeurtheilt; öffentliche Gesetze oder Gesetzbücher gab es darüber nicht; diese behandelten nur das öffentliche Recht. Erst unter den Römern entwickelte sich die Pflege des Privatrechts; dies erhielt erst in den ersten Jahrhunderten nach Chr. seine wissenschaftliche Ausbildung. Die Verachtung, mit der Plato dieses Streiten und Prozessiren über Mein und Dein behandelt, entspricht dem Geiste des damaligen gebildeten Griechenthums. Die Staatsangelegenheiten, die Künste und die Wissenschaften waren die Gegenstände, mit denen die höheren Stände sich beschäftigteu; das Vermögen galt nur als Mittel für diese Zwecke, und man überliess die Ausbildung der darüber geltenden Regeln und Gebräuche der Sitte und den Rechtssprüchen der Volksgerichte. Erst als mit der Grösse des römischen Reiches und mit dessen büreaukratisch-monarchischer Verfassung die Theilnahme des Einzelnen an dem Staate erlosch, begann das Privatrecht die höhere Geltung zu erlangen, wie sie noch gegenwärtig besteht und bei den Meisten die öffentlichen Fragen überragt.

leicht als Alles. — Oder dünkt Dich, sprach ich, noch schmählicher, als jenes, zu sein, wenn Einer nicht nur einen grossen Theil seines Lebens, bald verklagend, bald verklagt, vor den Gerichtshöfen zubringt, sondern auch aus Unbildung sich einreden lässt, er könne eben damit gross thun als ein Meister im Unrechtthun und als geschickt genug, sich durch alle Krümmungen zu winden, und auszurechnen, wie er alle Schlupfwinkel durchkriechen müsse, um nur durchzukommen, dass er nicht Strafe zu geben braucht; und das um geringfügige und nichtswerthe Dinge, ohne zu wissen, wieviel schöner und vortrefflicher es ist, sich sein Leben so einzurichten, dass man keines gähnenden Richters bedarf? — Ja dieses, sagte er, wäre noch schändlicher als jenes. — Und der Heilkunst zu bedürfen, fuhr ich fort, nicht etwa, weil man verwundet ist oder von solchen Krankheiten befallen, wie die Jahreszeiten sie bringen, sondern aus Faulheit; oder wegen einer Lebensweise, wie die beschriebene, mit Feuchtigkeiten und bösen Dünsten angefüllt, wie ein Sumpf, die trefflichen Asklepiaden[95]) zu nöthigen, dass sie Dünste und Flüsse müssen zu Namen von Krankheiten machen, dünkt Dich das nicht schmählich? — Und in der That, sagte er, sind das auch neue und unerhörte Namen von Krankheiten. Dergleichen man, sprach ich, wie ich glaube, zu den Zeiten des Asklepios nicht hatte. Ich schliesse das daraus, weil seine Söhne vor Troja die, welche dem verwundeten Eurypylos auf den pramnischen Wein viel **406**] Graupen aufgestreut und Käse darüber gerieben, was doch für blähend gehalten wird, zu trinken gab, nicht tadelten, noch den Patroklos, der es ihm verordnet hatte, schalten. — Doch, sagte er, ist es ein wunderliches Getränk unter solchen Umständen. — Nicht eben, sprach ich, wenn Du nur bedenkst, dass dieser jetzigen die Krankheiten pflegenden und erziehenden Heilart die Asklepiaden sich vordem nicht bedienten, wie man sagte, ehe Herodikos sie aufbrachte. Herodikos nämlich, welcher Meister in Leibesübungen war, hat, als er kränklich wurde, seine

95) Asklepiaden sind hier die Söhne des Aeskulap, des Begründers der Heilkunst, der als Halbgott in Griechenland verehrt wurde. Seine Söhne haben nach Homer mit vor Troja gekämpft.

Gymnastik in die Heilkunde hineingemischt und dadurch zuerst und am meisten sich selbst abgequält, hernach aber auch viele Andere. — Wie das? fragte er. — Indem er sich, sprach ich, den Tod recht lang gemacht hat. Denn seiner Krankheit, welche tödtlich war, immer nachgehend, konnte er, glaube ich, sich selbst nicht heilen und lebte so, ohne sich mit etwas Anderem zu thun zu machen, immer an sich kurirend fort, elend, sobald er nur im Mindesten von der gewohnten Lebensordnung abwich; und so brachte ihn seine Kunst in einem schweren Sterben bis zu einem hohen Alter. — Einen schönen Lohn, sagte er, hat er also von seiner Kunst davongetragen! — Wie es sich gehörte, sprach ich, für Einen, der nicht bedachte, dass Asklepios keineswegs aus Unwissenheit oder Unerfahrenheit in dieser Gattung der Heilkunst sie seinen Nachkommen nicht gezeigt hat; sondern weil er wusste, dass überall, wo man auf gute Ordnung hält, Jedem ein Geschäft aufgetragen ist im Staate, das er nothwendig verrichten muss, mithin Niemand Zeit hat, sein Leben lang krank zu sein und an sich heilen zu lassen, was wir, lächerlich genug, bei gemeinen Arbeitern zwar bemerken, bei den Reichen aber, und die für glücklich gepriesen werden, nicht bemerken. — Wie so? fragte er.

XV. Wenn ein Zimmermann krank ist, sprach ich, so lässt er es sich wohl gefallen, ein Mittel vom Arzt herunterzuschlucken, um die Krankheit wegzuspeien, oder sich von unten reinigen zu lassen, oder auch Brennen und Schneiden, um sie los zu werden. Wenn ihm aber Einer eine kleinliche Lebensordnung vorschreiben wollte, ihm Umschläge um den Kopf legen, und was dergleichen mehr ist, so sagt er gewiss bald genug, er habe keine Zeit, krank zu sein, und es helfe ihm auch nicht, zu leben, wenn er immer auf die Krankheit Acht haben und sein vorliegendes Geschäft vernachlässigen solle; und somit sagt er einem solchen Arzt Lebewohl, begiebt sich in seine gewohnte Lebensordnung zurück, und wenn er gesund wird, lebt er in seinem Geschäft weiter fort; wenn aber der Körper es nicht ertragen kann, so stirbt er eben und ist aller Händel ledig. — Einem Solchen freilich, sagte er, scheint es zu ziemen, dass er sich der Heilkunde auf diese Art bediene. — Etwa, sprach ich, weil er ein

Geschäft hatte, welches, nicht mehr vermögend zu ver-
407] richten, ihm auch nicht nützte zu leben? — Offenbar, sagte er. Der Reiche aber, wie wir sagen, hat kein solches Geschäft, ihm obzuliegen, dass, wenn er genöthigt wäre, sich dessen zu enthalten, er auch nicht mehr leben möchte? — Man sagt es ja wenigstens so. — Also auf den Phokylides, sprach ich, hörst Du nicht, wenn er sagt, es müsse allerdings der, welcher seinen Lebensunterhalt erwerbe, die Tugend üben? — Ich denke, sprach er, es müsse Jeder schon eher es thun. — Darüber, sprach ich, wollen wir nicht mit ihm streiten, sondern nur uns selbst fragen, ob der Reiche dieses treiben solle, die Tugend üben, und wenn nicht, dann auch ihm nicht lohne zu leben? oder ob die Krankheitsfütterung? Oder soll diese bei der Holzarbeit zwar und den anderen Künsten hinderlich sein, so dass man diese dabei nicht achtsam betreiben kann, dem Gebot des Phokylides aber gar nichts in den Weg legen? — Ja, beim Zeus! sprach er. — Und zwar fast mehr als irgend etwas hindert diese über die gewöhnlichen Uebungen hinausgehende Sorgfalt für den Körper. Denn auch für die Hauswirthschaft schon und den Krieg und die ruhige obrigkeitliche Amtsführung in der Stadt ist sie beschwerlich; das Schlimmste aber ist, dass sie auch für jede Art des Lernens, des Beobachtens und des Ueberdenkens bei sich selbst höchst widerwärtig ist, wenn Einer sich doch immer vor Spannungen im Kopf und vor Schwindeln fürchtet und behauptet, dass ihm dergleichen aus dem Nachdenken entstehe; so dass, wo diese ist, sie auf alle Weise hindert, in irgend einer Vollkommenheit sich zu üben und zu bewähren. Denn sie macht, dass man immer glaubt, krank zu sein, und nie aufhört, Noth zu haben mit dem Leibe. — Das ist ja natürlich, sagte er. — Wollen wir also nicht behaupten, dieses habe auch Asklepios eingesehen und habe deshalb für die von Natur und in Folge ihrer Lebensweise dem Leibe nach Gesunden, die nur irgend eine bestimmte Krankheit an sich haben, für solche Menschen und solche Zustände habe er die Heilkunst aufgestellt; und solchen, wenn er durch innere Mittel und äussere Behandlung ihre Krankheiten vertrieb, ihre gewöhnliche Lebensordnung anbefohlen, um nicht ihre Verhältnisse im Staate zu verletzen; die innerlich durch und durch krankhaften Körper aber habe er nicht versucht

durch Lebensordnungen jetzt ein Wenig zu erschöpfen und dann wieder ebenso zu begiessen, um dem Menschen selbst ein langes und schlechtes Leben zu bereiten und noch Nachkömmlinge, die, wie man vermuthen muss, nicht besser sein werden, von ihnen zu erzielen. Sondern den, der nicht in seinem angewiesenen Kreise zu leben vermag, den glaubte er auch nicht besorgen zu müssen, weil er weder sich selbst noch dem Staate nützt. — Recht als einen Staatsmann, sagte er, stellst Du ja den Asklepios dar. — Offenbar, sprach ich, und auch seine Söhne können ja beweisen, dass er ein solcher war. — Oder siehst Du nicht, dass sie sich vor Troja sehr wacker im Kriege gezeigt, und dass sie sich auch der [**408** Arzneikunst so, wie ich sage, bedient haben? Oder besinnst Du Dich nicht, dass sie auch dem Menelaos aus der Wunde, die ihm Pandaros beibrachte, sogen das quellende Blut und ihm lindernde Salb' auflegten.[96]) darüber aber, was er hernach essen oder trinken sollte, ihm ebenso wenig als dem Eurypylos etwas verordneten, als ob nämlich die Mittel schon hinreichen müssten, um Männer zu heilen, die vor der Wunde gesund waren und mässig in ihrer Lebensweise, sollten sie auch eben in dem Augenblick einen Mischtrank zu sich genommen haben; wer aber von Natur krankhaft ist und unmässig, dem, glaubten sie, helfe es weder selbst noch Anderen, dass er lebe, noch müssten sie ihre Kunst auf solche wenden und sie bedienen, und wenn sie auch reicher wären als Midas. — Recht herrlich, sagte er, beschreibst Du ja die Söhne des Asklepios.[97])

---

96) Diese Stelle bezieht sich auf Homer's Ilias IV. 218.

97) Diese Verachtung der Heilkunst geht von demselben Gesichtspunkt aus wie die Verachtung der Privatrechtskunde. So wie nach Plato ein mässiges und einfaches Leben die Rechtshändel nicht aufkommen lässt, so auch nicht die Jahre lang sich hinziehenden Krankheiten. So wie es dort besser ist, lieber sein Vermögen zu verlieren, als seine Zeit und Arbeit in Prozessen zu vergeuden, so ist hier es besser, das Leben zu verlieren, als es in langwierigem Siechthum und fortwährendem Medizíniren hinzuschleppen. Deshalb will Plato auch von einer solchen Kunst der Aerzte nichts wissen; sie ist

XVI. Das gebührt sich auch, sprach ich. Wiewohl, uns nicht zustimmend, die Tragödiendichter und Pindaros zwar auch sagen, Asklepios sei des Apollon Sohn, dabei aber, er habe sich für Geld gewinnen lassen, einen reichen Mann, der schon im Sterben gelegen, zu heilen, wofür er auch vom Blitz sei erschlagen worden. Wir aber, nach dem zuvor schon Gesagten, wollen ihnen das Beides nicht glauben; sondern wenn er des Gottes Sohn war, werden wir sagen, ging er gewiss nicht auf schnöden Gewinn aus; that er aber dieses, so war er nicht des Gottes Sohn. — Ganz richtig, sprach er, ist dies doch gewiss. Aber was meinst Du hierüber, o Sokrates? müssen wir denn nicht gute Aerzte im Staat haben? und werden nicht Diejenigen vorzüglich solche sein, welche möglichst viel, freilich auch Gesunde recht viel, aber auch Kranke, unter Händen gehabt haben? und ebenso auch Richter, welche mit Naturen von allerlei Art haben zu thun gehabt? — Allerdings, sagte ich, meine ich gute; aber weisst Du wohl, welche ich für solche halte? — Wenn Du es sagst, antwortete er. — Ich will wohl versuchen, sprach ich; Du jedoch hast in derselben Rede nach ganz verschiedenen Sachen gefragt. — Wie das? fragte er. — Aerzte wohl, sagte ich, könnten am vortrefflichsten werden, wenn sie von Jugend an, ausserdem dass sie die Kunst erlangen, auch mit möglichst vielen Körpern von der schlechtesten Beschaffenheit Bekanntschaft gemacht, ja selbst an allen Krankheiten gelitten hätten, und gar nicht von besonders gesundem Körperbau wären. Denn nicht mit dem Leibe, denke ich, besorgen sie den Leib, sonst dürfte freilich der ihrige auch niemals schlecht sein oder gewesen sein, sondern mit der Seele den Leib, welche nicht vermögend ist, wenn sie selbst schlecht ist oder gewesen ist, irgend Etwas gut zu besorgen. — Richtig, sagte er. — Der Richter aber, sagte ich, o Lieber, gebietet mit der Seele **409**] über die Seele, und die seinige darf also nicht von Jugend an mit schlechten Seelen erzogen worden und umgegangen sein, noch auch selbst alle Verbrechen begangen und durchgemacht haben, so dass sie von sich selbst her recht genau um alle Vergehungen Anderer wissen und sie

---

ihm so verächtlich wie die Spitzfindigkeiten der Advokaten.

beurtheilen könnte, wie vom eigenen Leibe her die Krankheiten. Vielmehr muss sie ganz unbekannt und unvermischt mit schlechten Sitten in ihrer Jugend gehalten worden sein, wenn sie als eine gute und edle über das Recht gesund und richtig entscheiden soll.[98]) Daher er-

---

[98]) Das Privatrecht über Eigenthum und Verkehr war zu Plato's Zeit in Griechenland noch nicht wissenschaftlich bearbeitet und nicht auf feste, scharf gefasste Regeln gebracht. So wie es an Gesetzen dafür fehlte, so auch an der Wissenschaft darüber. Das Privatrecht bestand als ein Seiendes im Volke; aber es wurde, wie die Sprache, nur in der Vereinzelung gewusst und geübt. Die in ihm liegenden Begriffe und Regeln waren noch nicht für sich ausgesondert und als Wissenschaft hingestellt. Deshalb genügte zur Rechtsprechung auf diesem Gebiete die Erfahrung des schlichten Mannes, der innerhalb dieses Rechtes lebte; ähnlich wie dies später bei den Schöffengerichten der alten Deutschen sich wiederholte. Deshalb verlangt auch Plato hier nur Rechtschaffenheit und ein Leben innerhalb seines Volkes zu einem guten Richter. Die zweifelhaften Rechtsfragen, mit denen die spätere Wissenschaft und der Richter sich beschäftigen, sind erst die Folge von der Reflexion über den Rechtsstoff und von der Aussonderung allgemeiner Begriffe und Regeln. Da es unvermeidlich ist, dass bei dieser Bildung der Begriffe und Regeln oft fehlgegriffen wird, ähnlich wie man auch bei der Naturforschung oft mit falschen Begriffen und Gesetzen beginnt, und da die gegenseitige Begrenzung der Regeln von der Wissenschaft nie vollständig gegeben werden kann, so bildet gerade die Abfassung schriftlicher Gesetze und die Entwickelung der Rechtswissenschaft den Anlass zu den zahllosen Kontroversen, welche nun über Anwendung, Auslegung und Vorrang dieser Regeln entstehen und den wesentlichen Inhalt der juristischen Thätigkeit in Theorie und Praxis bilden. Vor dieser Zeit, wo die Entscheidung des Streitfalles, wie das Sprechen der Muttersprache, nur nach dem Gefühl und ohne Hülfe scharf bestimmter Begriffe geschieht, können diese Uebelstände nicht vorkommen (B. XI. 183).

Die Ansicht Plato's ist deshalb nicht so verkehrt, wie

scheinen auch in ihrer Jugend die Rechtschaffenen einfältig und leicht zu hintergehen von den Ungerechten, weil sie in sich selbst gar kein Ebenbild finden von dem, was in den Schlechten vorgeht. — Freilich, sagte er, gar sehr ergeht es ihnen so. — Darum nun, fuhr ich fort, soll auch ein guter Richter nicht jung sein, sondern alt, und erst spät gelernt haben, was die Ungerechtigkeit eigentlich ist, nicht indem er sie etwa seiner eignen Seele einwohnend bemerkt, sondern an fremden Seelen als ein Fremdes aus langer Betrachtung kennen gelernt hat, welch ein grosses Uebel sie ist; durch Einsicht, nicht durch eigne Erfahrung. — Der stattlichste Richter, sagte er, scheint ein solcher allerdings zu sein. — Und auch der gute wohl, sprach ich, wonach Du ja fragtest. Denn wer eine gute Seele hat, ist gut. Jener ausgelernte und argwöhnische aber, der selbst viel Unrecht begangen hat und darum sich für verschlagen und klug hält, mag wohl meisterhaft erscheinen, wenn er es mit Aehnlichen zu thun hat, weil er sich vor ihnen zu hüten weiss, indem er auf die ähnlichen Züge in ihm selbst sieht; wenn er aber an rechtschaffene Männer, und die schon älter sind, geräth, zeigt er sich dagegen ganz ungeschickt, ungläubig zur unrechten Zeit und unbekannt mit natürlich guter Gesinnung, weil er von dergleichen gar kein Ebenbild in sich selbst trägt. Weil er aber freilich öfter mit Bösartigen als Vernünftigen zusammentrifft, so dünkt er sich selbst und Anderen eher weise zu sein als thöricht. — Ganz gewiss, sagte er, ist das ganz richtig.

XVII. Also, sprach ich, nicht einen solchen Richter muss man suchen, als den guten und weisen, sondern den Ersteren. Denn Schlechtigkeit kann nie die Tugend zugleich und sich selbst erkennen, aber die Tugend einer durch die Zeit erzogenen Natur wird sowohl von sich als der Schlechtigkeit Erkenntniss erlangen. Weise also, wie

---

sie jetzt den gelehrten Juristen erscheinen mag. Selbst die Gegenwart neigt sich dieser Ansicht wieder zu, indem sie an Stelle der gelehrten Richter in allen einigermassen dazu geeigneten Gebieten die Entscheidung durch erfahrene und redliche Geschäftsmänner setzt (Geschwornen-, Handels-, Gewerbe-, Schieds-, Friedens-Gerichte).

mich dünkt, wird dieser und nicht der Böse.[99] — Auch mir, sagte er, scheint es so. — Also nächst solcher Rechtskunde wirst Du auch wohl eine Heilkunde, wie wir sie beschrieben haben, in der Stadt einführen, damit beide diejenigen unter den Bürgern, die gutgeartet sind an Leib und Seele, pflegen mögen, die es aber nicht sind, [**410** wenn sie nur dem Leibe nach solche sind, sterben lassen; die aber der Seele nach bösartig und unheilbar sind, selbst umbringen. — Das Beste wenigstens für sie selbst, denen es begegnet, und auch für die Stadt muss dies offenbar sein.[100] — Die Jünglinge nun, fuhr ich fort, werden sich offenbar scheuen, die Hülfe der Rechtskunde zu suchen, wenn sie sich an jene einfache Musik halten, von der wir sagten, dass sie Besonnenheit einflösse. — Allerdings, sagte er. — Wird nun nicht ganz auf derselben Spur der Musiker auch der Gymnastik nachgehen und sie, wenn er nur will, auch so ergreifen, dass er der Heilkunst nicht anders bedürfen wird, als etwa für einen Nothfall? — Mich dünkt es wohl. — Aber die Leibes-

---

99) Dieser Satz hängt mit Plato's Ansicht zusammen, wonach die Tugend nur Erkenntniss ist.

100) Hier tritt deutlich die Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine oder den Staat hervor. Fragt man den Einzelnen, so wird er selbst im höchsten Alter oder in dem gebrechlichsten Zustande immer noch zu leben verlangen: denn das Leben an sich ist eine Quelle der Lust (B. XI. 33), und je mehr es in Gefahr kommt, desto mehr wird diese Quelle geschätzt und geschützt. Ist also der Einzelne und sein Dasein das Wesen und das ethische Ziel, so ist dieser Satz Plato's unsittlich, und als solcher gilt er auch in der modernen Zeit. Allein bei Plato steht der Einzelne zurück; der Staat ist da das Höchste: deshalb ist es konsequent, dass Plato den Einzelnen fallen lässt, wenn er dem Staate nicht mehr dienen und seine Stellung in diesem nicht mehr ausfüllen kann.

Die eine Auffassung ist so gut sittlich berechtigt wie die andere; beide haben auch wirklich als sittlich gegolten. Dies beweist, dass das Sittliche sich aus keinem sachlichen Prinzip ableitet, sondern seinen Inhalt von dem Geist der Zeit, oder bestimmter, von den erhabenen Autoritäten der Gottheit, des Volkes und des Fürsten empfängt.

übungen und Anstrengungen selbst wird er wohl mehr mit Hinsicht auf den natürlichen Muth, um diesen zu erwecken, unternehmen, als dass er eine ausgezeichnete Leibesstärke bezwecken sollte, und nicht wieder, wie die andern Kunstfechter, blos um mehr Kräfte zu bekommen, sich Speise und Uebungen auflegen. — Ganz richtig. — Also, sprach ich, o Glaukon, die, welche die Erziehung durch Musik und Gymnastik anordnen, meinen es damit nicht so, wie Einige glauben; um nämlich durch die eine den Körper zu bilden und mit Hülfe der andern die Seele. — Aber was bezwecken sie denn sonst? fragte er. — Sie mögen wohl, sprach ich, beide meistentheils der Seele wegen anordnen. — Wie das? — Bemerkst Du nicht, sprach ich, wie sich, der Seele selbst nach, Diejenigen verhalten, die ihr Leben lang mit der Gymnastik wohl sich zu schaffen machen, mit der Musik aber sich gar nicht befassen, und so auch die, welche es umgekehrt halten? — In welcher Beziehung, sprach er, meinst Du es? — In Beziehung auf Rauhheit und Härte, und wiederum auf Weichlichkeit und Milde. — Da weiss ich wohl, sagte er, dass die sich einseitig der Gymnastik Ergebenden rauher werden als billig, und wiederum die der Musik weichlicher, als es schön für sie wäre. — Und doch, sprach ich, bringt eben dieses Rauhe den natürlichen Muth hervor, und es würde, richtig gebildet, tapfer sein; mehr aber als billig angespannt, wird es denn natürlich härter und beschwerlich. — Das scheint mir, sagte er. — Und wie? hat das Milde nicht die philosophische Natur an sich? und wird es nicht dadurch erst, dass man ihm zu viel nachlässt, weichlicher als billig, recht gebildet aber wahrhaft milde und sittig? — So ist es. — Und wir sagen doch, dass unsere Wehrmänner diese Naturgaben beide an sich haben müssen? — Das müssen sie freilich. — Also müssen sie richtig gegen einander gestimmt werden. — Allerdings. — Und des so Gestimmten Seele **411**] ist dann besonnen sowohl als tapfer. — Richtig. — Des Ungestimmten aber wird feige oder auch roh. — Gewiss.

XVIII. Also, wenn Einer sich der Musik dazu hergiebt, sich die Seele durch die Ohren wie durch einen Trichter anfüllen und vollgiessen zu lassen von den nur eben beschriebenen süsslichen und weichlichen und kläg-

lichen Melodien und dann winselnd und jubelnd unter solchem Gesang sein ganzes Leben hinbringt, der wird zuerst zwar, was er Muthiges an sich hatte, wie Eisen schmeidig und brauchbar machen, da es zuvor unbrauchbar und spröde war; wenn es aber, anhaltend, nicht nachlässt, sondern immer mehr sänftigt, dann schmelzt er es wirklich und bringt es in Fluss, bis er sich den Muth ausgeschmolzen und, wie die Sehnen, der Seele ausgeschnitten hat und sich weichlich gemacht in der Schlacht. — Allerdings, sagte er. — Und wenn dies einen schon von Natur Muthlosen trifft, so ist es desto geschwinder geschehen; wenn aber einen Muthigen, so wird der Muth geschwächt, und man macht ihn empfindlich, dass er schnell von Kleinigkeiten aufgereizt und auch wieder abgekühlt wird, und so sind sie denn aus Muthigen auffahrend und jähzornig geworden und machen überall Noth. — Ganz offenbar. — Wie aber wiederum, wenn Einer sich nach der Gymnastik tüchtig abarbeitet und sehr kräftig nährt, Musik aber und Philosophie ganz unberührt lässt, wird der dann nicht zuerst sich vortrefflich befinden, voll Muths und Aufstrebens sein und tapferer werden als vorher? — Ganz gewiss. — Wie aber, wenn er nun gar nichts Anderes thut, noch mit irgend einer andern Muse irgend Gemeinschaft hat, muss nicht, wenn auch etwas Lehrbegieriges in seiner Seele war, dieses, da es keine Kenntniss noch Untersuchung zu kosten bekommt, an keiner Rede noch andrer Musik Theil hat, nothwendig schwach und taub und blind werden, da es weder aufgeregt noch genährt wird, noch seine Wahrnehmungen gereinigt? — So verhält es sich. — Ein Redefeind, meine ich, wird also ein solcher, und ein ganz Musenloser; und mit Ueberredung durch Worte weiss er nichts mehr anzugreifen, sondern nur mit Gewalt und Wildheit wie ein Thier will er Alles ausrichten, und in Unverstand und linkischem Wesen taktlos und ohne Anmuth lebt er. — Ganz gewiss, sprach er, verhält es sich so. — Für dieses Beides also scheint Gott, werde ich sagen, den Menschen zwei Künste gegeben zu haben, die Musik und Gymnastik, für das Muthige in uns und das Wissbegierige, nicht für Seele und Leib, es müsste denn nebenbei sein, sondern für jene beiden, damit sie zusammenstimmen, angespannt und nachgelassen, soweit es sich gebührt. [412

— So scheint es freilich, sagte er. — Wer also Musik und Gymnastik am schönsten mischt und im reichlichsten Maasse der Seele beibringt, den würden wir wohl am richtigsten für den vollkommen Musikalischen und Wohlgestimmten erklären; weit mehr als den, welcher die Saiten gut gegen einander zu stimmen weiss. — Ganz natürlich, o Sokrates, sagte er. — Auch in unsrer Stadt also, o Glaukon, werden wir wohl immer eines solchen Aufsehers bedürfen, wenn die Verfassung soll aufrecht erhalten werden? — Dessen werden wir wohl ganz vorzüglich bedürfen, sagte er.[101])

XIX. Die Grundzüge der Bildung und Erziehung also wären diese. Denn wozu soll Einer erst die Tänze bei solchen noch besonders beschreiben und ihre Hetzen und Jagden und Wettkämpfe zu Fuss und zu Pferde? Denn es ist ja wohl offenbar, dass sie hiermit übereinstimmend sein müssen und nicht mehr schwer zu finden. — Vielleicht, sprach er, jetzt nicht mehr. — Wohl! fuhr ich fort, nächst diesem, was hätten wir zu bestimmen? Nicht etwa, welche nun unter eben diesen selbst zu gebieten haben sollen, und welche zu gehorchen? — Warum nicht?

---

[101]) Diese vortrefflichen Gedanken Plato's über Verbindung der Musik (geistige Bildung) mit der Gymnastik (körperliche Bildung), um eine tüchtige Seele zu bilden, die weder zu hart noch zu weich ist, sind auch in der neueren Zeit wieder zur Geltung gekommen, indem man den Turnunterricht überall in den Schulen wieder eingeführt und seine grossen Wirkungen, nicht blos auf den Körper, sondern auch auf die Seele erkannt hat. Bei Plato geht aber die Gymnastik weiter und umfasst nicht blos die Uebungen der Muskelkraft, sondern auch die passende Lebensweise in Nahrung, Wohnung und Kleidung. Offenbar erreicht die Gymnastik erst in dieser Ausdehnung die volle Wirksamkeit auf den Muth und die Besonnenheit der Seele, welche ihr Plato hier zuerkennt.

So weit hat sich bis jetzt die von Plato vorgetragene Erziehungslehre seiner Krieger als eine durchaus praktische und gesunde ergeben; sie setzt keine unerreichbaren Ideale, sondern fordert nur, was aus der realen Natur des Menschen sich als nothwendig erweist. Wie weit steht hier Rousseau gegen Plato zurück!

— Nicht wahr nun, dass die Gebietenden müssen älter sein, jünger aber die Gehorchenden, das ist offenbar? — Offenbar. — Und auch, dass sie die Besten unter ihnen sein müssen. — Auch das. — Die besten unter den Landwirthen nun werden das nicht die Landwirthschaftlichsten sein? — Ja. — Nun sie aber sollen die besten unter den Hütern sein, gebührt ihnen nicht, die Achtsamsten zu sein in der Stadt? — Ja. — Darin also müssen sie verständig sein und tüchtig und auch noch vorsorglich für die Stadt? — So ist es. — Vorsorglich aber ist Einer wohl am meisten für das, was er liebt? — Nothwendig. — Und das möchte Einer wohl am meisten lieben, wovon er glaubt, es werde gefördert durch dasselbe, wie er selbst; und wovon er denkt, wenn jenes sich vorzüglich wohl befinde, werde auch folgen, dass er selbst sich wohl befindet; wo aber nicht, das Gegentheil. — So ist es, sagte er. — Also müssen wir aus den übrigen Wächtern solche Männer auswählen, von denen sich uns bei näherer Beobachtung am meisten zeigt, dass sie in ihrem ganzen Leben das, was sie der Stadt förderlich erachten, mit allem Eifer thun, was aber nicht, das auch auf keine Weise thun wollen.[102] — Das sind freilich die rechten, sagte er. — Also dünkt mich, müssen wir sie beachten in jedem Alter, ob sie auch gute Obhut halten über diesem Beschluss,

---

[102] Bis hier hat Plato ohne Unterschied von den Wächtern (φύλακες) gehandelt, dabei aber vorzugsweise die Krieger gemeint, welche den Staat gegen seine äusseren und inneren Feinde schützen sollen. Hier beginnt Plato diesen Stand in zwei Klassen zu sondern, welche er später bestimmter als die Herrschenden (ἄρχοντες) und die Krieger (στρατιῶται) bezeichnet. Nebenbei behält er den gemeinsamen Namen der Wächter für beide Klassen bei. Es ist also unrichtig, wenn man meint, Plato habe in seinem Staat drei Stände, die Herrscher, die Krieger und die erwerbenden Bürger, eingerichtet. Vielmehr bestehen in Wahrheit bei ihm nur zwei scharf gesonderte Stände, die Wächter und die übrigen Bürger; jene theilen sich wieder in zwei Klassen, die aber dieselbe Sitte und Einrichtung des Lebens gemeinsam haben, und von denen die erste Klasse, die Herrschenden, nur durch Auswahl aus dem Stande der Wächter überhaupt ausgewählt wird.

und weder bezaubert noch gezwungen die Vorstellung vergesslicherweise fahren lassen, dass ihnen zu thun gebührt, was der Stadt das Zuträglichste ist. — Was meinst Du aber für ein Fahrenlassen? — Das, sagte ich, will ich Dir erklären. Mir scheint nämlich eine Meinung aus der Seele zu verschwinden, entweder freiwillig oder wider Willen; mit seinem Willen nämlich die falsche dessen, der sich eines Besseren überzeugt; wider seinen Willen **413**] aber jede wahre. — Das mit seinem Willen, sagte er, verstehe ich; das wider seinen Willen aber muss ich erst erfahren. — Wie denn? glaubst Du nicht auch, sagte ich, dass die Menschen des Guten nur wider ihren Willen beraubt werden, des Schlechten aber gern; oder dünkt Dich nicht auch die Wahrheit verfehlen schlecht, in der Wahrheit sein aber gut? oder meinst Du nicht, Vorstellen, was ist, heisse in der Wahrheit sein? — Freilich, sprach er, hast Du Recht, und mir scheinen sie nur wider Willen einer richtigen Meinung beraubt zu werden. — Und nicht wahr, nur bestohlen oder bezaubert oder überwältigt begegnet ihnen dieses? — Davon, sagte er, verstehe ich nun wieder nichts. — Ich mag mich eben wohl, sprach ich, tragisch ausdrücken. Bestohlen nämlich nenne ich die, welche überredet worden sind oder auch vergessen haben; weil nämlich den Einen die Zeit, den Anderen eine Rede sie unvermerkt wegnimmt. Denn nun verstehst Du es doch wohl? — Ja. — Ueberwältigt aber nenne ich die, welche irgend ein Schmerz oder Weh ihre Meinung ändern macht. — Auch das, sprach er, habe ich verstanden, und Du hast Recht. — Bezaubert aber würdest auch Du, wie ich glaube, sagen, dass Diejenigen wären, welche ihre Meinung ändern, entweder von einer Lust gekirrt oder von einer Furcht geängstigt. — Freilich, sprach er, scheint Alles zu bezaubern, was täuscht.

XX. Was ich also eben sagte, wir müssen die suchen, welche diesen ihren Beschluss am besten zu behüten wissen, nämlich dasjenige zu thun, was sie der Stadt glauben das Zuträglichste zu sein. Das muss also beobachtet werden, indem man ihnen gleich von Kindheit an Geschäfte aufgiebt, bei denen Einer dieses am leichtesten vergessen und darum betrogen werden könnte; und wer es nun dennoch festhält und schwer zu betrügen ist, der werde eingezeichnet, wer aber nicht, der ausgeschlossen.

Nicht wahr? — Ja. — Auch Anstrengungen und Schmerzen und Wettübungen muss man ihnen veranstalten, bei denen ebendasselbe zu beachten ist. — Richtig, sagte er. — Muss nicht auch, sprach ich, ebenfalls für die dritte Art, die der Zauberei, ein Wettstreit eröffnet und zugeschaut werden, wie bei den Füllen, die man unter Lärm und Getümmel führt, um zu sehen, ob sie scheu sind, so bei den Jünglingen, indem man sie irgendwie in Angst bringt und dann wieder in Lust versetzt, um sie weit mehr als das Gold im Feuer zu prüfen, ob sich Einer als schwer zu bezaubern und in guter Fassung überall zeigt und als ein guter Hüter über sich selbst und seine erlernte Musik, dadurch nämlich, dass er sich wohlgemessen und wohlgestimmt in allen diesen Fällen darstellt, wie beschaffen er ja sich selbst und der Stadt am meisten nützlich sein kann. Und wer nun immer unter den [414 Knaben, Jünglingen und Männern so wäre geprüft worden und untadelhaft hervorgegangen, der wäre zum Herrscher und Hüter der Stadt zu bestellen, und Ehre wäre ihm zuzuerkennen im Leben und im Tode, dass ihm auch da Bestattungen und andere Denkmäler auf das Reichlichste geweiht würden; wer sich aber nicht als einen Solchen zeigt, der wäre zu verwerfen. Dieses scheint mir, o Glaukon, sprach ich, die Auswahl und Bestellung der Befehlshaber und Hüter zu sein, um sie nur im Umriss, nicht genau, zu beschreiben.[103] — Auch mir, sprach er, scheint es so sein zu müssen. — Wäre es nun nicht in der That das Richtigste, Diese die allgemeinen Wächter

---

[103]) Plato erkennt selbst, dass das Besondere und Bestimmtere über diese Prüfung und Auswahl der Herrscher hier fehlt. Allein er bietet es auch später nicht, und doch hängt gerade von der näheren Gestaltung dieser Institution die ganze Möglichkeit derselben, wie ihre Bewährung für die Erfüllung ihres Zweckes ab. Insbesondere fehlt die Bestimmung, wer über den Ausfall dieser Prüfung zu entscheiden habe, in welchem Alter dieselbe vorgenommen werden solle, und vieles Andere. Erst durch solche Bestimmungen erhält ein Staat seine Gestalt und Wirklichkeit; ohne diese bleiben es vage Gedanken, die lose neben einander liegen, gleich dem Chaos, was zwar allen Stoff enthält, aber keine Gestaltung.

oder Hüter zu nennen, sowohl der Feinde von aussen, als auch der Freunde von innen, auf dass die Einen nicht wollen und die Anderen nicht können Schaden zufügen; die Jünglinge aber, die wir vorher Wehrmänner nannten, nur Helfer und Gehülfen für die Satzungen der Befehlshaber? — Mir wenigstens gefällt es, sagte er.

XXI. Wie aber, fuhr ich fort, können wir nun wohl Rath schaffen für die untadeligen und heilsamen Täuschungen, von denen wir vorher sagten, es sei löblich, durch Täuschung zu überreden, vornehmlich die Befehlshaber selbst, wo aber nicht, doch die übrige Stadt. — Wie doch wohl? fragte er. — Nichts Neues, sprach ich, sondern Phoinikisches,[104]) was ehedem häufig geschah, wie die Dichter sagen, und man ihnen glaubt, zu unserer Zeit aber nicht geschehen ist und vielleicht auch nicht geschehen kann, glaublich zu machen aber gar mancherlei Ueberredungskünste erfordert. — Wie Du Dich doch sichtlich windest, sagte er, und Bedenken trägst, es herauszusagen! — Und es wird Dir einleuchten, sprach ich, dass ich mit gutem Recht bedenklich gewesen bin, wenn ich es werde gesagt haben. — Trage es nur vor, sagte er, und fürchte Dich nicht. — So will ich es denn. Wiewohl ich nicht weiss, woher ich die Dreistigkeit nehmen, noch mit was für Worten ich es sagen und versuchen soll, zuerst die Befehlshaber selbst und die Krieger zu überreden, dann aber auch die übrige Stadt, dass, was wir an ihnen erzogen haben und gebildet, dieses ihnen nur wie im Traume vorgekommen sei, als begegne es ihnen und geschähe an ihnen, sie wären aber damals eigentlich unter der Erde gewesen und dort drinnen sie selbst gebildet und aufgezogen worden, und auch ihre Waffen und andere Geräthschaften gearbeitet. Nachdem sie aber volkommen wären ausgearbeitet gewesen, und die Erde sie als ihre Mutter heraufgeschickt habe, müssten nun auch sie für das Land, in welchem sie sich be-

---

104) Die Phönizier, das alte Handelsvolk an der syrischen Küste, waren schon zu Plato's Zeit wegen ihrer Kunst zu täuschen und zu bevortheilen berüchtigt. In demselben Rufe stand später ihre Pflanzstadt Karthago; deshalb der Ausdruck bei den Römern „Punische Treue“ für Treulosigkeit.

finden, als für ihre Mutter und Ernährerin mit Rath und That sorgen, wenn Jemand dasselbe bedrohe, und so auch gegen ihre Mitbürger als Brüder und gleichfalls Erderzeugte gesinnt sein. — Es war nicht ohne Grund, sagte er, dass Du Dich so lange geschämt hast, diese Täuschung vorzutragen. — Sehr natürlich, sprach ich, war das; aber höre doch noch auch das Uebrige der Sage. Ihr seid nun also freilich, werden wir weiter erzählend zu ihnen sagen, Alle, die Ihr in der Stadt seid, [415 Brüder; der bildende Gott [105]) aber hat denen von Euch, welche geschickt sind zu herrschen, Gold bei ihrer Geburt beigemischt, weshalb sie denn die Köstlichsten sind, den Gehülfen aber Silber, Eisen hingegen und Erz den Ackerbauern und übrigen Arbeitern. Weil Ihr nun so Alle verwandt seid, möchtet Ihr meistentheils zwar wohl auch selbst Aehnliche erzeugen; bisweilen aber könnte doch auch wohl aus Gold ein silberner und aus Silber ein goldener Sprössling erzeugt werden, und so auch alle Anderen von Anderen. Den Befehlshabern also zuerst und vornehmlich gebiete der Gott, über nichts Anderes so gute Obhut zu halten, noch auf irgend Etwas so genau Acht zu haben, als auf die Nachkommen, was wohl hiervon ihren Seelen beigemischt sei; und wenn irgend von ihren eigenen Nachkommen einer ehern wäre oder eisenhaltig, sollen sie auf keine Weise Mitleid mit ihm haben, sondern nur die seiner Natur gebührende Stelle ihm anweisend, sollen sie ihn zu den Arbeitern und Ackerbauern hinaustreiben; und so auch, wenn unter diesen Einer aufwüchse, in dem sich Gold oder Silber zeigte, einen solchen

105) Die Staatsverfassungen der griechischen Staaten, welche für die besten galten, wurden in dem Volksglauben auf die Beihülfe eines Gottes zurückgeführt. So hatte Minos, der Gesetzgeber Kreta's, die Einrichtungen von Zeus empfangen; Lykurg die von ihm in Sparta eingeführten von dem Orakel in Delphi. diese sie von Apollon; Solon die Athens von der Athene, der Schutzgöttin des Landes. Auf diesen Glauben des Volkes, der zu Plato's Zeit in den niederen Klassen noch bestand und die Ehrfurcht vor der Verfassung wesentlich vermittelte, spielt hier Plato an, wenn auch er seine Verfassung als eine göttliche einzuführen sucht.

sollten sie in Ehren halten und ihn nun unter die Herrscher erheben oder unter die Gehülfen, indem ein Götterspruch vorhanden sei, dass die Stadt dann untergehen werde, wenn Eisen oder Erz die Aufsicht über sie führe.[106]) Diese Erzählung also ihnen glaublich zu machen, weisst Du dazu irgendwie Rath? — Nirgendwie, dass sie selbst es glauben sollten, jedoch ihre Söhne wohl und deren Nachkommen und die übrigen späteren Menschen. — Aber auch dies, sprach ich, wäre schon sehr schön dazu, dass sie sich desto mehr der Stadt und Einer des Andern annehmen würden; denn ich verstehe ungefähr schon, wie Du es meinst. Und dieses nun gehe, wie die Ueberlieferung es leiten wird.

XXII. Wir aber wollen diese Erdensöhne ausrüsten und dann unter Anführung der Befehlshaber aufstellen. Sind sie nun zusammen: so sollen sie zusehen, wo es am vortheilhaftesten ist in der Stadt, das Lager zu schlagen, um von da aus sowohl die drinnen am besten im Zaum zu halten, wenn etwa Einer den Gesetzen nicht gehorchen wollte, als auch die von aussen abzuwehren, wenn etwa ein Feind wie ein Wolf die Heerde anfallen wollte. Nachdem sie nun den Lagerwall aufgeführt, und geopfert haben, wem es sich gebührt, sollen sie sich ihre Schlafstellen bereiten. Oder wie? — Ganz recht so, sagte er. — Und nicht wahr, wohl solche, welche sie im Winter und im Sommer gleich gut schützen können? — Wie sollten sie nicht! Denn Du meinst doch, sagte er, wie ich glaube, Wohnungen. — Ja, sprach ich, kriegerische jedoch, nicht wie für Gewerbsleute. — Wie, fragte er, meinst Du nun wieder, dass dies von jenem verschieden

---

106) Indem Plato hier seine Stände nicht lediglich nach der Geburt scheidet, sondern den Uebergang aus einem Stande in den andern auch nach der Beschaffenheit des Einzelnen durch das Urtheil der Herrscher gestattet, sind seine Stände keine indischen oder ägyptischen Kasten. Es wird der Persönlichkeit Raum verstattet, doch geschieht dies nur in beschränktem Maasse, indem es nicht blos von den Anstrengungen der Einzelnen abhängt, ob sie zu einer höheren Stellung gelangen, sondern auch von dem Ausspruch der Herrscher. Gerade dieser Punkt ist es, an dem die moderne Freiheit Anstoss nimmt.

sei? Das, sprach ich, will ich versuchen, Dir [416 zu erklären. Nämlich das Aergste und Schmählichste von Allem ist es wohl für Hirten, solche Hunde und auf solche Weise als Gehülfen bei der Heerde aufzuziehen, dass aus Unbändigkeit oder Hunger oder sonst schlechter Gewöhnung die Hunde selbst sich unterfangen, den Schafen Uebles zuzufügen und statt Hunden Wölfen ähnlich zu werden. – Arg ist das freilich, sprach er. Wie sollte es nicht? — Also müssen wir auf alle Weise verhüten, dass die Gehülfen uns nichts dergleichen gegen die Bürger thun und statt wohlwollender Bundesgenossen sich vielmehr wilden Gebietern ähnlich zeigen. — Das müssen wir verhüten, sagte er. — Und die kräftigste Vorsicht wird wohl dann angewandt sein, wenn sie in Wahrheit gut und trefflich erzogen sind. — Aber das sind sie ja schon, sagte er. — Da sprach ich, dieses wäre nicht schicklich zu behaupten, lieber Glaukon, sondern nur was wir eben sagten, ist schicklich, dass sie richtiger Erziehung geniessen müssen, worin diese nun auch bestehe, wenn sie das Kräftigste haben sollen, um immer milde zu bleiben unter sich und gegen die, welche von ihnen beschützt werden. — Richtig allerdings, sprach er. — Ausser dieser Erziehung nun, möchte wohl ein Vernünftiger sagen, müssten auch ihre Wohnungen und ihre ganze übrige Habe so eingerichtet sein, dass dadurch weder die Wehrmänner davon abgebracht werden können, so trefflich als möglich zu sein, noch weniger aber gereizt, gegen die anderen Bürger zu freveln. — Und ganz mit Recht, sagte er. — Sieh also zu, sprach ich, ob sie etwa auf folgende Weise leben und wohnen müssen, wenn sie Solche werden sollen. Zuerst nämlich, dass Keiner irgend eigenes Vermögen besitze, wenn es irgend zu vermeiden ist; ferner dass Keiner irgend solche Wohnung oder Vorrathskammer habe, wohinein nicht Jeder gehen könnte, der nur Lust hat; sie aber das Nothwendige, dessen bescheidene und tapfere Männer, die im Kriege kämpfen sollen, bedürfen, in bestimmter Ordnung von den anderen Bürgern als Lohn für ihren Schutz in solchem Maasse empfangen, dass ihnen weder Etwas übrig bleibe auf das nächste Jahr, noch sie auch Mangel haben; indem sie nämlich, gemeinsame Speisungen besuchend, wie im Felde Stehende zusammen leben. Gold und Silber

aber, muss man ihnen sagen, haben sie von den Göttern als Göttliches immer in der Seele, und bedürfen gar nicht auch noch des menschlichen. Es sei ihnen auch nicht verstattet, jenes Besitz durch Vermischung mit des sterblichen Goldes Besitz zu verunreinigen, da gar Vieles und Unheiliges mit dieser gemeinen Münze vorgegangen, die ihrige aber ganz unverfälscht sei; sondern ihnen allein **417**] von Allen in der Stadt sei es verboten, mit Gold und Silber zu schaffen zu haben und es zu berühren, noch auch unter demselben Dach damit zu sein oder es an der Kleidung zu haben oder daraus zu trinken. So würden sie selbst wohlbehalten bleiben und auch die Stadt im Wohlstande erhalten. Besässen sie aber selbst eigenes Land und Wohnungen und Gold, so würden sie dann Hauswirthe und Landwirthe sein anstatt Wächter, und rauhe Gebieter anstatt Bundesgenossen der anderen Bürger werden, und würden so hassend und gehasst, belauernd und selbst belauert ihr ganzes Leben hinbringen, weit mehr die Feinde drinnen fürchtend als die draussen, und ganz nahe an ihrem Verderben hinlaufend sie selbst und die ganze Stadt. Wollen wir nun, sprach ich, aus allen diesen Ursachen sagen, dass die Wächter müssen auf diese Weise eingerichtet sein mit ihrer Wohnung und dem Uebrigen, und wollen wir dies zum Gesetz machen oder nicht? — Wir wollen es allerdings, sprach Glaukon. [107])

---

[107]) Plato erkennt hier an, dass mit der Erziehung der Wächter, welche er bisher behandelt hat, nicht Alles im Staate abgethan sei; dass vielmehr noch andere Institutionen des Staats dieser Erziehung zu Hülfe kommen müssen, um die durch die Erziehung begründete Gesinnung der Jünglinge dauernd zu erhalten. Als solche Institutionen nennt er hier 1) Ausschluss alles eignen Vermögens und des Besitzes von Edelmetallen; 2) gemeinsames Wohnen und Speisen in mässiger Weise, wozu die übrigen Bürger das Erforderliche zu liefern haben. Diese Bestimmungen sollen für beide Klassen der Wächter gelten. — Diese Vorschläge sind nur zu 2) der Lykurg'schen Verfassung entlehnt; die Aufhebung des Eigenthums geht aber darüber hinaus und ist der eigne Gedanke Plato's. Diesem Gedanken folgt später noch der weiter gehende,

dass auch die Ehe und die Familie für die Wächter aufgehoben sein und statt deren eine Gemeinschaft der Frauen und Kinder eintreten solle.

Die Prüfung dieser Vorschläge kann erst später erfolgen. — Auffallend ist es, dass, während Plato über die Einrichtung der Erziehung mit grosser Ausführlichkeit gesprochen hat, er für diese wichtigen Institutionen nur wenige Worte hat und ihre nähere Gestaltung überspringt, obgleich Sparta nur als Vorbild für die gemeinsamen Speisungen und Wohnungen dienen konnte, sonst aber alle Vorbilder fehlten.

Viertes Buch.

I. Darauf nahm Adeimantos das Wort und sprach: Wie aber, o Sokrates, wirst Du Dich vertheidigen, wenn Jemand sagte, Du machtest diese Männer eben nicht sehr glücklich, und das durch ihre eigene Schuld, denen zwar eigentlich zu reden die Stadt gehört; sie haben aber nicht das Mindeste von dem Guten der Stadt zu geniessen, wie doch die Andern, welche Ländereien besitzen und grosse und schöne Häuser bauen und eine diesen geziemende Einrichtung anschaffen und den Göttern ihre eigenen Opfer darbringen und Fremde bei sich aufnehmen, und ja auch, was Du eben sagtest, Gold und Silber besitzen und Alles, was denen zukommt, die glücklich sein sollen; sondern ganz offenbar, möchte Einer sagen, thun sie wie gemiethete Hülfstruppen nichts in der Stadt als Wache stehen. — Ja, sprach ich, und noch dazu sind sie nur **420**] Kostgänger und bekommen nicht ausser der Kost auch noch Lohn, wie die Andern; so dass auch nicht einmal, wenn sie für sich zu verreisen Lust hätten,[108]) ihnen dieses frei stehn wird, noch Mädchen zu beschenken oder sonst irgend anders wozu etwas aufzuwenden, wie die, welche für glücklich gehalten werden, doch aufwenden. Dieses und mancherlei Anderes der Art übergehst Du noch in der Beschuldigung. — Gut, sprach er, so sei auch dieses noch mit einbegriffen. — Und wie wir uns vertheidigen wollen, meinst Du? — Ja. — Wenn wir nun, sprach ich, auf demselben Stege fortgehen, werden wir, wie ich meine, wohl finden, was zu sagen ist. Wir wollen

[108]) Auch Lykurg hatte in seiner Verfassung das Reisen in das Ausland untersagt; Plato nimmt es deshalb als selbstverständlich an, dass dieses Verbot auch in seinem Staate gelte.

nämlich sagen, es würde zwar gar nichts Wunderbares sein, wenn auch so diese die Allerglücklichsten wären; wir sehen jedoch bei der Einrichtung unserer Stadt gar nicht darauf, dass irgend ein Stamm ausgezeichnet glücklich sei, sondern dass die ganze Stadt es sei, so sehr als möglich.[109]) Denn wir gedächten in der so eingerichteten am meisten die Gerechtigkeit zu finden, und wiederum in der am schlechtesten eingerichteten

---

[109]) In diesem Einwande steckt die grosse Streitfrage, ob der Staat das Erste sei, dem der Einzelne nur als Mittel zu dienen habe, oder ob der Einzelne der Zweck sei, und der Staat nur das Mittel, damit jener seine Bestimmung erreiche; möge diese nun Glückseligkeit oder sittliche Vollkommenheit sein. Die Platonische Ansicht, welche den Staat voranstellt, herrscht auch bei Hegel, während bei Kant der Einzelne voransteht; denn alle Gestaltung des Rechts wird bei Kant nach dem Maasse gemessen, dass die Freiheit (Macht) des Einzelnen so gross bleibe, als es mit der Freiheit der Andern verträglich ist.

Dieser Streit zieht sich durch alle Jahrhunderte. Er herrscht aber mehr in der Wissenschaft als im Leben. Im Leben fühlt Jeder, dass der Staat nicht neben oder über den Einzelnen schwebt, sondern dass er in den Bürgern ist, dass er erst durch sie gebildet wird. Der Staat ist deshalb für den praktischen Mann kein selbstständiges, abgesondertes Wesen mit eignen Zielen und Bedürfnissen, sondern sein Ziel kann nur dasselbe wie das seiner Bürger sein. Damit fällt der Schwerpunkt in den einzelnen Menschen; an dessen Natur ist damit die feste Grundlage für die Gestaltung des Staates gegeben, die ohnedies in den Wolken schweben würde.

Aller Unterschied der Staaten kommt also nur von den Zielen, welche die Einzelnen als Ziel des Staates setzen; und ob bei diesen Zielen alle Bürger berücksichtigt werden oder nur einzelne Klassen oder nur Wenige, denen die Andern zu dienen haben.

So gefasst, kann man nicht, wie Plato thut, das Glück des Staats dem Glück seiner Bürger gegenüberstellen. Der Staat hat kein eignes Leben, kein eignes Empfinden, also auch kein eignes Glück; sein Glück kann immer nur das seiner Bürger sein, und der Unterschied kann dabei

die Ungerechtigkeit, und wenn wir diese betrachtet, über das zu entscheiden, was wir schon so lange untersuchen. Jetzt also, wie wir glauben, bilden wir uns die glückselige, nicht als wollten wir abschneidend nur einige wenige Solche in ihr setzen, sondern sie selbst ganz. Hernach aber wollen wir die entgegengesetzte betrachten. Wie nun, wenn Jemand, indem wir Statuen malten, herzuträte und uns tadelte, dass wir den schönsten Theilen des Körpers nicht auch die schönsten Farben auflegten, weil die Augen, als das Schönste, doch nicht mit Purpur würden be-

---

nur der sein, ob Alle, oder nur eine Klasse oder nur Wenige bei dieser Frage des Glückes beachtet werden.

Der wahre Gedanke Plato's geht auch, wie das Spätere ergiebt, darauf hinaus, dass alle Bürger seines Staates glücklich werden sollen; aber dieses Glück des Einzelnen solle seine Schranke finden an dem Glück der Andern, und dieses Glück soll nicht in einem sinnlichen und schwelgenden Wohlleben bestehen, sondern darin, dass Jeder die ihm in dem Staate zugefallene Aufgabe erfülle, woraus von selbst auch der entsprechende Lohn und Antheil am Glück ihm zufallen werde. Im Ganzen stimmt also hier Plato mit Kant; der Staat ist auch für Plato nichts von den Bürgern Getrenntes, sondern diejenige Gestaltung des Lebens der Einzelnen, welche Jedem die volle Entwickelung seiner Kräfte gestattet und diese Thätigkeit der Einzelnen so verbindet, dass damit für Jeden auch das möglichst hohe Maass von Glückseligkeit herauskomme. Dasselbe sagt das Prinzip Kant's, wonach die Freiheit jedes Einzelnen so weit geht, als sie mit der der Andern bestehen kann.

Der Einwurf des Adeimantos würde also nur dann begründet sein, wenn der Staat Plato's das Glück des Einzelnen oder einzelner Stände ohne Grund beschränkte. Dies „ohne Grund" ist es, was Plato nur verneint; unter dem Glück der Stadt versteht er das Glück aller Bürger.

Freilich bleibt dieser Streit zur Zeit noch leer, weil der Begriff des Glückes noch unbestimmt ist, und weil nach Plato das Glück keinen Gegensatz zu dem Sittlichen (die Gerechtigkeit) bildet, vielmehr die wahre Glückseligkeit aus dieser abfliessen soll. Es wird deshalb erst die weitere Ausführung Plato's abzuwarten sein.

strichen sein, sondern mit Schwärze, so würden wir, glaube ich, uns ganz angemessen gegen Diesen vertheidigen, wenn wir sagten: Du Wunderlicher, verlange nur nicht, dass wir so schöne Augen malen sollen, dass sie gar nicht mehr als Augen erscheinen, und so auch die andern Glieder; sondern sieh nur darauf, ob wir bei Jedem das Gehörige anbringen und so das Ganze schön machen.[110]) So also auch jetzt nöthige uns nicht, unsern Wächtern eine solche Glückseligkeit beizulegen, die eher alles Andere aus ihnen machen wird als Wächter. Denn das verständen wir wohl auch recht gut, die Ackersleute mit Prachtkleidern zu behängen und mit Gold, und ihnen zu heissen, die Erde zu ihrem Vergnügen anzubauen, und die Töpfer recht artig ums Feuer herumzulagern, schmausend und zechend, die Scheibe bei der Hand habend, um zu drehen, so viel sie eben Lust haben, und so auch die Andern alle auf ähnliche Weise beglückt zu machen, damit uns die ganze Stadt in Freuden lebe. Allein sinne uns das nicht an, weil, wenn wir Dir folgen, weder der Landmann mehr Landmann sein wird, noch der Töpfer Töpfer, noch irgend ein Anderer irgend Etwas von Dem darstellen wird, woraus doch die Stadt besteht. [421 Auf die Uebrigen nun kommt freilich weniger an. Denn wenn uns auch die Riemenschneider schlecht geworden und verdorben sind, hat es noch keine Noth mit der Stadt. Aber die Hüter der Gesetze und der Stadt, wenn die es nicht sind, sondern nur scheinen, so siehst Du wohl, wie sie uns die ganze Stadt von Grund aus verderben und dann gute Musse haben, sich für sich allein gut einzurichten und sich wohl zu befinden. Wenn wir nun wahrhafte

---

110) Die Augen gelten als der schönste Theil des Körpers, und die Purpurfarbe als die schönste der Farben; nach dem Prinzip des Adeimantos müsste also bei Bemalung der Statuen das Auge nicht schwarz, sondern roth bemalt werden. (Blaue Augen gab es bei den Griechen nicht.) Damit will Plato zeigen, dass das einzelne Glied (der einzelne Stand) sich dem Ganzen zu fügen und seinen Genuss nur erst von diesem zu empfangen habe. Wenn nun der ganze Staat gedeiht, so wird, wie Plato später sagt, „jede Abtheilung (Stand), soweit es die Natur mit sich bringt, an der Glückseligkeit Theil nehmen.“

Vertheidiger stellen, die nichts weniger als der Stadt gefährlich sind; dagegen Der, welcher aber Jenes sagt, Landbesitzer eigentlich und wie auf einem allgemeinen Volksfeste, nicht aber in der Stadt überglückliche Gastgeber, so muss dieser wohl von etwas Anderem reden als einer Stadt? Also müssen wir doch erwägen, ob wir darauf sehen sollen bei Anstellung der Wächter, dass ihnen selbst so viel Glückseligkeit als möglich werde, oder ob wir dieses vielmehr für die ganze Stadt uns zum Augenmerk machen sollen und zusehen, wie ihr dies werde; die Gehülfen aber und Wächter vielmehr nöthigen sollen, Jenes zu thun, und sie bewegen, dass sie nur so trefflich als möglich ihr eigenes Werk verrichten, und mit den Uebrigen insgesammt ebenso; und ob wir nicht, wenn nur der ganze Staat gedeiht und gut eingerichtet ist, es schon gehen lassen sollen, wie für jede einzelne Abtheilung die Natur es mit sich bringt, an der gemeinen Glückseligkeit Theil zu nehmen. — Allerdings, sprach er, scheinst Du mir Recht zu haben.

II. Wird Dir also auch, sprach ich, das hiermit Verschwisterte verständig gesagt vorkommen? — Was doch recht? — Die andern Arbeiter betrachte nun wieder, ob dieses sie verdirbt, dass sie ganz schlecht werden. — Was nur? — Reichthum, sprach ich, und Armuth. — Wie doch? — So. Wenn ein Töpfer reich geworden ist, glaubst Du, dass er sich noch wird um seine Kunst bekümmern wollen? — Mit nichten, sagte er. — Sondern er wird immer fauler und nachlässiger werden? — Gar sehr. — Also wird er ein schlechterer Töpfer werden? — Auch das, sagte er, immer mehr. — Aber auch, wenn er sich seine Werkzeuge nicht anschaffen kann, aus Armuth, oder sonst etwas zur Kunst Gehöriges, wird er sowohl seine Arbeit schlechter machen, als auch seine Söhne, oder wen er sonst in der Lehre hat, zu schlechteren Arbeitern aufziehen? — Wie sollte er nicht! — Durch Beides also, Armuth und Reichthum, werden sowohl die Werke der Arbeiter schlechter als auch sie selbst.[111]) — Das

[111]) Hier und an vielen andern Stellen wird von Plato der Reichthum nur von seiner verderblichen Seite aufgefasst, während in der modernen Zeit der Reichthum nicht nothwendig zur Ueppigkeit und Faulheit führt, sondern die

leuchtet ein. — Noch etwas Anderes also, wie es scheint, haben wir für die Wächter aufgefunden, was sie auf alle Weise hüten müssen, dass es nicht ihnen unbemerkt sich in die Stadt einschleiche. — Was doch? — Reichthum, sprach ich, und Armuth, indem jener Aufwand und Faulheit und Neuerung mit sich bringt, diese aber Niederträchtigkeit und Untauglichkeit ausser der Neuerung. [422 — Freilich wohl! sagte er. Aber dieses, o Sokrates, überlege doch, wie uns die Stadt wohl im Stande sein wird, Krieg zu führen, wenn sie keine Reichthümer besitzt, zumal wenn sie gegen eine grosse und reiche genöthigt würde, Krieg zu führen.[112a]) — Offenbar, sprach ich, gegen eine wohl schwerer, gegen zwei solche aber leichter. — Wie meinst Du das? sprach er. — Zuerst doch, antwortete ich, wenn sie fechten müssen, werden sie etwa nicht als im Kriege geübte Kämpfer fechten mit

---

Grundlage bildet, auf der sich die Gewerbthätigkeit und der Handel erheben, Wissenschaft und Kunst erblühen, und die Macht des Staats sich aufbaut. Die beschränkte Auffassung Plato's hängt theils mit dem Sklavenwesen des Alterthums zusammen, wonach die gewerbliche Arbeit dem freien Manne keine Ehre brachte und deshalb zur Verwendung des Reichthums nach dieser Seite nicht anreizte; theils mit den Zuständen Griechenlands und insbesondere Athens, wo eine wüste Demokratie die Zügel führte, und der Reichthum nur dem Ehrgeiz Einzelner diente, um diese Demokratie nach ihrem Sinn zu beherrschen. Deshalb besteht bei Plato und in der alten Welt überhaupt ein Vorurtheil gegen den Reichthum, das auch bei Jesus in seinen Aussprüchen in den Evangelien noch hervortritt.

112a) Die Nutzlosigkeit des Reichthums für den Krieg, wie sie hier dargelegt wird, ist schon erkünstelt. Die Ausführung gilt schon nicht für den Seekrieg, dessen Schiffe grosse Kapitalien zu ihrer Herstellung erfordern; aber selbst für den Landkrieg konnte sie nur in Plato's Zeit nothdürftig passen, wo der Krieg wesentlich Mann gegen Mann mit dem Schwert geführt wurde, und die kostspieligen Krisgswerkzeuge der modernen Zeit (Kanonen, Magazine, Transportmittel) noch unbekannt waren. Auch hier wird von Plato der Hauptgrund aus den angeblichen unsittlichen Wirkungen des Reichthums hergenommen.

reichen Männern? — Ja, das wohl, sagte er. — Wie nun, sprach ich, o Adeimantos? Ein Fechter, aufs Vollkommenste hierauf eingerichtet, meinst Du nicht, dass der mit zweien, die nicht Fechter sind, aber reich und fett, sehr leicht fechten werde? — Vielleicht doch wohl nicht auf einmal, sagte er. — Auch nicht, sprach ich, wenn es ihm frei stände, zu entschlüpfen, und dann gegen den, der ihm jedes Mal zuerst nahe kommt, sich zu wenden und auszuschlagen, und wenn er dies mehrmals thun könnte in der Hitze und in der Kälte? könnte dann nicht ein solcher auch mehrere solche überwinden? — Offenbar, sprach er, wäre das gar kein Wunder. — Aber glaubst Du nicht, dass die Reichen noch mehr Kenntniss haben und Uebung in der Fechtkunst als in der Kriegskunst? — Gewiss. — Leicht also werden aller Wahrscheinlichkeit nach unsere Kämpfer auch mit der doppelten und dreifachen Anzahl die Schlacht bestehen. — Das will ich Dir einräumen, sagte er, denn Du scheinst mir Recht zu haben. — Und wie, wenn sie eine Gesandtschaft in die andere Stadt schickten, und dieser ganz die Wahrheit sagen liessen, nämlich: „Wir bedienen uns nicht Goldes oder Silbers, es ist uns auch nicht erlaubt; Euch aber. Fechtet also mit uns, und nehmet das der Andern," glaubst Du wohl, dass irgend welche, wenn sie dieses vernommen haben, lieber werden wollen gegen starke und magere Hunde Krieg führen, als mit diesen Hunden gegen feiste und weichliche Schafe? — Das dünkt mich wohl, sagte er; aber wenn nun aller Reichthum der Andern in eine Stadt zusammenfliesst, so siehe nur zu, dass nicht dieses der nicht reichen Gefahr bringe. — Du bist sehr unschuldig, antwortete ich, dass Du meinst, es verdiene irgend eine andere, dass man sie eine Stadt nenne, ausser nur eine solche, wie wir eingerichtet haben. — Aber warum denn nicht? sagte er. — Die andern, sprach ich, muss man vornehmer benennen. Denn eine jede von ihnen ist gar viele Städte, aber nicht eine Stadt, wie es im Spiel heisst. Denn zwei sind nun schon auf jeden Fall darin einander feind, eine der Armen und eine der Reichen, und in jeder von diesen
423] wiederum gar viele, so dass, wenn Du sie als eine behandeln wolltest, Du gewiss ganz fehlgreifen würdest, wenn aber als viele, und Du den einen der Andern Macht und Reichthum gäbest, oder auch ihre Mitglieder selbst,

Du immer viel Bundesgenossen haben wirst und wenig Feinde. Und so lange die Stadt sich mässig hält, so wie sie eben ist eingerichtet worden, wird sie immer die grösste sein, ich meine nicht dem Ansehen nach, in welchem sie steht, sondern buchstäblich und in der That die grösste, und wenn sie auch nur tausend waffenführende Männer stellte. Denn so gross wirst Du wohl nicht leicht eine Stadt weder unter Hellenen noch Barbaren antreffen, gar viele aber freilich, die gar vielmal grösser scheinen als diese. Oder bist Du anderer Meinung? — Nein, beim Zeus, sagte er. —

III. So wird auch wohl, sprach ich, dieses die sicherste Grenzbestimmung sein für unsere Befehlshaber, wie weit sie die Stadt ausdehnen, und wie viel Land sie ihr nach ihrer Grösse beilegen sollen, um mehreres aber sich nicht bekümmern. — Was für eine Grenze? fragte er. — Ich denke wenigstens, sprach ich, diese. So lange sie wachsend noch eine bleiben will, sie zu vergrössern, weiter aber nicht.[112 b]) — Ganz richtig wohl, sagte er. — Und wollen wir nicht auch noch diese andere Aufgabe unsern Hütern aufgeben, dies auf alle Weise zu verhüten, dass die Stadt weder klein noch gross scheine, sondern als eine genugsame und als eine. — Das ist ja wohl etwas Geringes, sagte er, was wir ihnen da aufgeben. — Und etwas noch Geringeres als dieses, sprach ich, wird jenes sein, dessen wir auch vorher schon gedacht haben, als wir sagten, man müsse, wenn von den Wehrmännern

---

112 b) Plato lässt den Begriff der Grösse seines Staates sehr unbestimmt. Wenn er sagt, der Staat soll so gross werden, dass er noch ein Staat bleiben kann, so ist dieser Grundsatz unzweifelhaft wahr, aber doch nur deshalb, weil er tautologisch ist und die Frage nicht beantwortet. Indess erhellt aus Vielem, dass Plato seinen Staat weit kleiner angenommen hat als die zu seiner Zeit in Asien und Afrika bestehenden Staaten. Er meint, tausend Bewaffnete würden genügen. — Die Grösse eines Staates kann offenbar getrennt von den übrigen Zuständen des Landes und Volkes nicht bestimmt werden. Mit Hülfe der Eisenbahnen und Telegraphen können jetzt Staaten von einer Grösse sich erhalten, die man früher für unmöglich gehalten haben würde.

irgend ein schlechter Sprössling sich zeigte, ihn zu den Andern entlassen, und wenn aus den Andern ein edler, diesen zu den Wehrmännern herüberholen. Dieses sollte aber andeuten, dass man auch die andern Bürger, Jeden zu dem einen Geschäft, wozu er geeignet ist, hinbringen müsse, damit Jeglicher des einen ihm eigenthümlichen sich befleissigend, nicht Viele, sondern Einer werde; und so auch die gesammte Stadt uns zu einer erwachse und nicht zu vielen. — Freilich, sprach er, ist dies noch kleiner als jenes. — Auch, sprach ich, mein guter Adeimantos, schreiben wir ihnen gar nicht, wie Einer wohl glauben könnte, dieses als vielerlei Grosses vor, sondern es ist Alles gering, wenn sie nur das eine Grosse, wie man zu sagen pflegt, oder vielmehr Genügende statt Grosse, recht beobachten. — Welches doch? fragte er. — Den Unterricht, sprach ich, und die Erziehung. Denn wenn sie durch gute Erziehung Männer geworden sind, die das rechte Maass halten, so werden sie dies Alles leicht selbst einsehen und noch vieles Andere, was wir jetzt übergehen, das Heirathen und die Ehe und die Kindererzeugung; dass sich dies Alles nach dem Sprüch-
424] wort möglichst gemeinsam unter Freunden machen muss.[113]) — Am richtigsten wäre das wohl, sprach er. Denn, fuhr ich fort, eine Staatsverfassung, wenn sie einmal den rechten Ansatz genommen hat, geht sie immer wachsend wie ein Kreis. Denn tüchtige Erziehung und Unterricht aufrecht erhalten, bildet gute Naturen, und wiederum tüchtige Naturen, von solcher Erziehung unterstützt, gedeihen noch trefflicher als die früheren, sowohl in anderer Hinsicht als auch für die Erzeugung, wie wir

---

[113]) Diese Fragen des Familienrechts werden hier nur flüchtig angedeutet; erst in Buch V. werden sie ausführlich behandelt; aber mehr aus dem Gesichtspunkt eines Mittels als des Zweckes. Die Gerechtigkeit, d. h. der vollkommene Staat, enthält in seiner Gliederung nach Plato nur die bisher gebotenen Bestimmungen; diese allein bilden die Gestalt des gerechten Staates; jene Gestaltungen des Familienrechts sind keine solche wesentlichen Elemente des Staates, sondern sie treten nur als Mittel für diesen auf. Daraus erklärt sich, dass Plato sie erst später und mehr beiläufig behandelt.

das auch an andern lebenden Wesen sehen. — Natürlich wenigstens, sagte er. — Um es also in Kurzem zu sagen, hierauf müssen die Vorsteher der Stadt halten, dass es nicht ihnen unvermerkt in Verfall gerathe, sondern sie dieses ja vor allen Dingen verhüten, dass nichts geneuert werde in der Gymnastik und Musik gegen die Einrichtung, vielmehr sie diese aufs Möglichste aufrecht halten; und wenn Einer sagt: „Es ehre den Gesang[114]) das lauteste Lob der Menschen, welcher den Hörenden rings der neueste immer ertönet," sich wohl vorsehen, dass nicht etwa Einer glaube, der Dichter meine nicht blos neue Gesänge, sondern neue Gattungen des Gesanges, und lobe dieses. Dergleichen darf man aber nicht loben und es auch so nicht verstehen. Denn Gattungen der Musik neu einzuführen, muss man scheuen, als wage man dabei Alles; weil nirgends die Gesetze der Musik geändert werden, als nur zugleich mit den wichtigsten bürgerlichen Ordnungen, wie Damon sagt, und ich auch gern glaube. — Auch mich, sagte Adeimantos, setze unter die, welche davon überzeugt sind. —

IV. Hier also, sprach ich, müssen sich, wie es scheint, unsere Wächter ihre Hauptwacht erbauen, in der Musik. — Wenigstens, sagte er, schleicht diese Gesetzwidrigkeit sich gar leicht ein und unbemerkt. — Ja, sagte ich, als wenn es nur Scherz wäre, und gar nichts Böses daraus entstände. — Es entsteht auch, sagte er, nichts Anderes daraus, als dass sie, nach und nach sich festsetzend, allmählich in die Sitten und Gewöhnungen einfliesst, aus diesen dann versteigt sie sich schon grösser in die Geschäfte der Bürger mit einander, und von diesen Geschäften, o Sokrates, kommt sie dann an die Gesetze und die Verfassung in grossem Uebermuth und Ueppigkeit, bis sie endlich Alles, das gemeinsame Leben und das besondere, umgekehrt hat. — Wohl! sprach ich, verhält sich nun dieses so? — Das dünkt mich, sagte er. — Also, wie wir anfänglich sagten, schon die Spiele müssen gesetzlicher sein, an denen unsere Kinder Theil

---

114) Die Stelle ist aus Homer's Odyssee, I. 351, 352, entnommen. Unter Musik ist auch hier die ganze geistige Ausbildung der Jünglinge zu verstehen, also die Wissenschaften und die Künste.

haben, weil, wenn diese gesetzlos sind, und also auch die Knaben solche, es unmöglich ist, dass gesetzliche und ernste Männer aus ihnen erwachsen. — Wie könnte es
425] anders sein! sagte er. — Wenn aber die Knaben schon beim Spiel auf die gehörige Art angefangen haben und gute Ordnung durch die Musik in sich aufgenommen, so wird auch, ganz im Gegensatz mit jenen, diese sie überall begleiten und mit ihnen wachsend auch das berichtigen, was etwa vorher im Staat in Unordnung gerathen war. — Richtig gewiss, sagte er. — Und das für geringer gehaltene Gesetzliche, fuhr ich fort, erfinden sich diese selbst, was die Vorherigen ganz in Verfall gebracht hatten. — Was doch recht? — Dergleichen, dass die Jüngeren vor den Aelteren schweigen, wie es sich ziemt, und sich verneigen und aufstehen, und die Achtungsbezeigungen gegen die Eltern, und wie man sich scheert und trägt und beschuht, und das ganze äusserliche Ansehen, und was noch sonst dergleichen ist. Oder meinst Du nicht? Ich auch. — Gesetze darüber zu geben, halte ich aber für einfältig. Denn es geschieht doch nicht und würde sich auch nicht erhalten, wenn wörtlich und buchstäblich vorgeschrieben. [115]) — Wie sollte es! — Es

---

115) Nach Plato sind bei Darstellung seines Staats die weiteren Ausführungen über die besondern Gesetze rücksichtlich der Kleidung, des Markt- und sonstigen Verkehrs so wie die Gesetze über Beleidigungen, Klagen und Prozesse überflüssig. Damit will er nicht sagen, dass dergleichen Bestimmungen in seinem Staat nicht bestehen sollen, sondern dass sie nur nicht von ihm bestimmt zu werden brauchen, weil die Bürger seines Staats, wenn sie das von ihm Gesetzte eingerichtet, „selbst leicht finden werden, wie dergleichen einzurichten.“ Diese Ansicht zeigt die Weisheit Plato's. Die spätern Utopisten lieben es, in dieses Detail sich zu verlieren; Th. Moore in seiner Utopia, Cabet in seinen Ikarien, Fourrier in seinen Phalansterien sind Beispiele dazu. In dem Gedanken Plato's liegt das Wahre, dass einmal diese Bestimmungen dem Wechsel unterworfen sind und nicht die Unabänderlichkeit an sich tragen, wie z. B. seine Bestimmungen über die Erziehung, und zweitens, dass dergleichen Dinge sich von selbst machen, ohne dass der Staats-Gründer sich damit zu be-

scheint wenigstens, sprach ich, o Adeimantos, wie Einer von seiner Erziehung her anfängt, ebenso auch das Andere zu folgen. Oder ruft nicht immer Aehnliches das Aehnliche herbei? — Wie sollte es nicht! — Und so gestaltet es sich, werden wir, denke ich, sagen, am Ende in ein vollständiges und ausgebildetes, es sei nun Gutes oder das Gegentheil. Denn wie anders? — Gar nicht, sprach er. — Ich also wenigstens, fuhr ich fort, würde dieserhalb gar nicht erst versuchen, über dergleichen Gesetze zu geben. — Natürlich, sagte er. — Und wie, um der Götter willen, sagte ich, diese Marktsachen wegen des Verkehrs, den sie auf dem Markt mit einander treiben, und so auch, wenn Du willst, über der Handarbeiter Verkehr und Beschimpfungen und Beleidigungen, und die Anstellung der Klagen und die Einsetzung der Richter, oder wenn wo Zölle nothwendig sind einzutreiben und aufzulegen auf dem Markt oder im Hafen, oder insgesammt was irgend Marktrecht ist oder Stadtrecht oder Hafenrecht oder sonst dergleichen, wollen wir uns damit abgeben, darüber Gesetze zu geben? — Es lohnt ja nicht, sagte er, rechtlichen und tüchtigen Männern dergleichen erst vorzuschreiben. Denn wie sie dergleichen einzurichten haben, werden sie leicht selbst finden. — Ja, Lieber, sagte ich, wenn Gott ihnen Erhaltung derjenigen Gesetze verleiht, die wir vorher durchgenommen haben. — Und wo nicht, sagte er, so werden sie gar viel dergleichen festzusetzen und wieder zu berichtigen haben ihr Leben lang in der Meinung, so das Beste zu ergreifen. — Du meinst, sagte ich, diese werden leben wie solche Kranke, die aus Unmässigkeit nicht Lust haben, von ihrer schädlichen Lebensweise abzulassen. — Allerdings. — Und diese leben freilich sehr anmuthig. Denn durch alles Heilenlassen richten sie nichts aus, als dass sie ihre Krank- [426
heit immer bunter und grösser machen und immer hoffen, so oft ihnen Einer ein neues Mittel anräth, durch dieses gesund zu werden. — Gerade so, sagte er, geht es solchen Kranken. — Und wie, sprach ich, ist das nicht an-

---

fassen braucht. Man sieht, dass Plato ebenso die Bedeutung der Sitte und der Gewohnheit erkannt hat, wie umgekehrt, dass diese Gesetze da nichts helfen, wo die Gesinnung erloschen ist.

muthig, dass sie den für ihren ärgsten Feind halten, der ihnen die Wahrheit sagt, dass, ehe sie nicht aufhören, im Uebermaass zu trinken und zu essen und der Liebe zu pflegen und faul zu sein, weder Arzenei noch Brennen noch Schneiden noch auch Besprechungen und Amulete oder irgend dergleichen etwas das Mindeste helfen können? — Nicht sehr anmuthig, sagte er. Denn auf den Wohlmeinenden unwillig sein, darin ist keine Anmuth. — Du bist also, sprach ich, wie es scheint, kein Lobredner solcher Leute. — Nein, beim Zeus! —

V. Also auch, wenn die gesammte Stadt, wie wir eben sagten, so verfährt, wirst Du sie nicht loben. Oder scheinen Dir nicht offenbar ebenso, wie solche Menschen, alle Staaten zu Werke zu gehen, welche schlecht eingerichtet sind und ihren Bürgern ansagen, an der gesammten Verfassung der Stadt ja nicht zu rühren, denn wer dieses thue, werde sterben müssen? wer sie aber in dieser ihrer Verfassung am angenehmsten pflegt und sich durch Dienstfertigkeit einschmeichelt, ihre Wünsche im Voraus abmerkt, und es durchsetzen kann, sie zu befriedigen, dieser wird der tüchtige Mann sein und weise in grossen Dingen und wird von ihnen geehrt werden. — Dasselbe, sagte er, scheinen sie mir allerdings zu thun, und ich lobe sie auch nicht im Mindesten. — Wie aber die, welche solchen Staaten dienen wollen und sich recht um sie beeifern, bewunderst Du die nicht über ihre Tapferkeit und Gefälligkeit? — Allerdings, sagte er, ausser die von ihnen hintergangen sind und sich einbilden, in Wahrheit Staatsmänner zu sein, weil sie von der Menge gelobt werden. — Wie meinst Du? sprach ich. Das siehst Du den Männern nicht nach? oder hältst Du es für möglich, wenn Einer nicht messen kann, und viele Andere eben solche ihm sagen, er sei sechs Fuss hoch, dass er das nicht von sich selbst glauben wird? — Nein, sagte er, das nicht. — Nun, so zürne auch nicht. Denn es sind ja die besten Männer von der Welt, welche immerfort Gesetze geben, wie wir eben durchgegangen sind, und immer daran bessern, in der Meinung, ein Ende zu machen mit den Betrügereien im Handel und Allem, was ich vorher anführte, ohne zu wissen, dass sie in der That
427] nur an der Hydra schneiden. — Gewiss, sagte er, anders thun sie nichts. — Ich also meinestheils, sprach

ich, war der Meinung, dass mit dieser Art von Gesetzen und Einrichtungen weder in einem gut noch in einem schlecht eingerichteten Staat der wahre Gesetzgeber sich sonderlich abgeben müsse; in dem einen, weil sie unnütz sind, und nichts dabei herauskommt; in dem andern, weil Einiges daran wohl Jeder finden kann, Anderes aus den vorher bestehenden Einrichtungen von selbst folgt. — Was also, sagte er, wäre uns noch übrig von der Gesetzgebung? — Und ich antwortete: Uns wohl nichts; dem Delphischen Apollon aber noch die grössten, schönsten und ersten aller Anordnungen. — Was für welche doch? sprach er. — Die Einrichtungen der Tempel und Opfer und andern Verehrungen der Götter, Dämonen und Heroen; und die Beisetzung der Verstorbenen, und was man denen dort leisten muss, um sie günstig zu haben. Denn dergleichen verstehen wir ja selbst nicht und werden auch, indem wir die Stadt gründen, keinem Andern darin folgen, wenn wir Vernunft haben, noch uns eines andern Rathgebers bedienen als des vaterländischen. Denn dieser Gott ist in dergleichen Dingen allen Menschen der vaterländische Rathgeber, weil er inmitten der Erde auf ihrem Nabel sitzend seine Sprüche ertheilt. — Sehr wohl gesprochen, sagte er, und so wollen wir es machen.[116]) —

---

[116]) Delphi, das Orakel des Apollon, galt bei den Griechen für den Nabel der Erde, d. h. sie nahmen an, dass es in dem Mittelpunkt der tellerförmig vorgestellten Erde belegen sei.

Dieser merkwürdige Schluss in Betreff der Religion lässt es zweifelhaft, ob Plato ihn ironisch nimmt oder ernst. Nach Plato's sonstigen Schriften ist Ersteres anzunehmen; Plato will die alte Religion den Bürgern seines Staates nicht nehmen, obgleich er als Philosoph nicht an ihre Wahrheit glauben kann. Es ist die Toleranz der Philosophie und der wahre Standpunkt, den die Wissenschaft gegenüber dem Glauben einzunehmen hat, wie ausführlich in der Vorrede der Erläuterungen zu Kant's natürlicher Religion (B. XXI.) dargelegt worden ist. Indem Plato dabei sagt, dass das Nähere von dem Gott zu erbitten sei, deutet er damit zugleich die wahre Grundlage aller Religion an; er ist weit entfernt davon, eine natürliche Religion aus der Vernunft abzuleiten, wie Kant es

VI. Gegründet also, sprach ich, wäre Dir nun schon, o Sohn des Ariston, die Stadt.[117]) Nächstdem aber schaue nun in ihr umher, mit hinlänglichem Lichte versehen, Du selbst, und rufe auch Deinen Bruder und den Polemarchos und die Andern herbei, ob wir etwa sehen können, wo nun wohl die Gerechtigkeit ist, und wo die Ungerechtigkeit, und wie sie von einander verschieden sind, und welche von beiden nun Der besitzen muss, der glückselig sein soll, mag er nun auch allen Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht. — Nichts gesagt! erwiderte Glaukon, denn Du hast versprochen, selbst suchen zu wollen, weil es von Dir frevelhaft wäre, der Gerechtigkeit nicht nach Vermögen zu helfen auf alle Weise. — Ganz recht, sagte ich, erinnerst Du mich, und so soll es sein: aber auch Ihr müsst mit Hand anlegen. — Wohl denn! sagte er, das wollen wir thun. — Ich hoffe also, sprach ich, es auf diese Weise zu finden. Ich denke unsre Stadt, wenn sie anders richtig angelegt ist, wird ja auch wohl vollkommen gut sein. — Nothwendig, sagte er. — Offenbar also ist sie weise und tapfer und besonnen und gerecht. — Offenbar. — Also welches von diesen wir auch in ihr mögen gefunden haben, das Uebrige wird allemal das nicht Gefundene sein. — Freilich. — Wie nun, wenn wir von anderen vier Dingen eines in irgend **428**] etwas suchten, wir, wenn wir eben dieses zuerst

---

will; er erklärt dies offen für unmöglich und verweist an die Autoritäten, von denen allein der religiöse Glaube begründet werden kann.

[117]) Plato erklärt hier seine Darstellung vom Staate für geschlossen, obgleich er erst im vierten Buche sich befindet. Was weiter folgt, ist theils der Beweis, dass dieser Staat wirklich der gerechte (wahre) sei, theils die Erörterung einiger Mittel zur Sicherung dieses Staats (die Familien-Verhältnisse), theils die Frage, wie dieser Staat verwirklicht werden könne. (Durch die Philosophen als Herrscher.) Daran schliesst sich dann noch die Untersuchung der wirklich bestehenden Staaten; ferner der Beweis, dass der Gerechte zugleich der Glückseligste ist, und im zehnten Buche endlich schliesst Plato mit Betrachtungen über die Kunst in seinem Staate und über das Glück des Gerechten in einem jenseitigen Leben.

erkennten, gleich zufrieden gestellt sein würden; wenn wir aber die drei andern zuerst erkennten, eben dadurch doch auch das gesuchte erkannt wäre — denn es kann offenbar nichts Anderes sein, als das Uebriggebliebene? — Richtig gesprochen, sagte er. — Also müssen wir wohl auch bei diesen, da sie gleichfalls vier sind, auf dieselbe Weise suchen? — Offenbar. —

Zuerst nun scheint mir in ihr die Weisheit offenbar zu werden. Und es zeigt sich etwas Wunderbares dabei. — Was doch? sprach er. — Weise nämlich dünkt mich doch die Stadt zu sein, die wir beschrieben haben; denn sie ist wohlberathen. Nicht wahr? — Ja. — Und eben dieses ist doch offenbar eine Erkenntniss. Denn nicht durch Unwissenheit, sondern durch Erkenntniss ist man wohlberathen. — Offenbar. — Es sind aber gar viele und vielerlei Erkenntnisse in der Stadt. — Wie sollten sie nicht? — Ist nun etwa vermittelst der Erkenntniss der Baumeister die Stadt weise und wohlberathen zu nennen? Keinesweges wohl vermittelst dieser, sagte er, sondern bauverständig. — Also nicht vermöge der Erkenntniss von hölzernen Gefässen, indem sie Rath pflegt, wie diese am besten sein können, ist die Stadt weise zu nennen? — Gewiss nicht. — Wie aber? etwa vermöge der von ehernen oder irgend einer andern ähnlichen? — Auch nicht wegen einer solchen, sagte er. — Wohl auch nicht durch die von Erzielung der Früchte aus der Erde, sondern nur landwirthschaftlich? — So dünkt mich. — Wie aber, sprach ich, giebt es etwa eine Erkenntniss in der eben von uns eingerichteten Stadt bei einigen Bürgern, welche nicht über irgend Etwas von dem in der Stadt Rath giebt, sondern über sie selbst ganz, auf welche Weise sie mit sich selbst und mit andern Städten am besten umgehen soll? — Die giebt es freilich. — Welche, sprach ich, und bei wem? — Eben diese, sagte er, die Obhut tragende und bei eben diesen unsern Befehlshabern, die wir nur eben die vollkommenen Hüter genannt haben. — Wegen dieser Erkenntniss also, wie nennst Du die Stadt? — Wohl berathen, sagte er, und in Wahrheit weise. — Was meinst Du nun wohl, sprach ich, werden sich in unserer Stadt mehr Schmiede finden oder mehr von diesen wahrhaften Hütern? — Bei weitem mehr Schmiede. — Auch wohl, sprach ich, unter allen Uebrigen, welche, weil sie

eine gewisse Erkenntniss haben, auf gewisse Weise benannt werden, werden diese immer die Wenigsten sein. — Bei weitem. — Also vermöge der kleinsten Zunft und Abtheilung derselben, und der dieser einwohnenden Erkenntniss, der nämlich, welche versteht und befiehlt, wäre die ganze naturgemäss eingerichtete Stadt weise. Und dieses, wie sich zeigt, ist von Natur der kleinste Theil, dem es zukommt, an dieser Erkenntniss Theil zu haben, **429**] welche allein unter allen Erkenntnissen Weisheit genannt zu werden verdient. — Vollkommen wahr gesprochen, sagte er. — Dieses eine also unter den vieren haben wir, ich weiss selbst nicht wie, gefunden, was es ist, und wo in der Stadt es seinen Sitz hat. — Mir wenigstens, sagte er, scheint es ganz befriedigend erklärt zu sein.[118])

---

[118]) Plato geht nunmehr, nachdem er die Verfassung seines Staates entwickelt hat, zu dem Beweise über, dass dieser Staat auch der gerechte sei, wobei unter gerecht das Vollkommene und Sittliche zu verstehen ist. Er beginnt hier aber nicht mit einer Definition der Gerechtigkeit, sondern er zeigt zunächst, dass in diesem Staate die vier Kardinaltugenden der Griechen enthalten seien, und entwickelt daraus dann den Begriff seiner Gerechtigkeit, welche in der harmonischen Wirksamkeit der einzelnen Tugenden bestehen soll.

Zuerst zeigt Plato, dass in seinem Staate die Weisheit bestehe; nämlich in den Herrschern, wie sie durch Prüfung und Auswahl aus den Wächtern hervorgehen. Dieser Beweis ist natürlich sehr leicht; er dreht sich im Kreise. Da die Herrscher nach Plato die Verständigsten, die am meisten Maassvollen und Harmonischen aus den Wächtern sind, so versteht sich von selbst, dass in ihnen die Weisheit, deren der Staat bedarf, enthalten ist. Allein Aehnliches liegt in jedem Entwurf einer Verfassung. Wenn es nach dem Willen ihres Urhebers geht, so ist allemal das Werk vollkommen, und der Staat enthält alle Tugend und alle Glückseligkeit in sich. Die Aufgabe ist vielmehr, zu zeigen, dass die vorgeschlagene Verfassung auch wirklich jene Wirkungen haben werde; dass sie im Stande sein werde, die störenden Leidenschaften von sich abzuhalten, welche stets bereit sind, die Rechnung des Meisters

VII. Aber die Tapferkeit sowohl selbst, als auch wo in der Stadt sie sich befindet, um welches willen dann die ganze Stadt so zu nennen wäre, ist wohl gar nicht schwierig zu sehen. — Wie so? — Wer möchte wohl, sprach ich, auf irgend etwas Anderes sehend, die Stadt feige oder tapfer nennen, als auf den Theil derselben, der sie verficht und für sie zu Felde zieht? — Niemand gewiss, sagte er, auf etwas Anderes. — Denn ich glaube nicht, fuhr ich fort, dass durch die Anderen in ihr, mögen sie nun feige oder tapfer sein, sich entscheidet, ob auch sie selbst das Eine ist oder das Andere. — Freilich nicht. — Also auch tapfer ist die Stadt durch einen Theil ihrer selbst. Deshalb nämlich, weil sie in diesem eine solche Kraft hat, welche beständig in Beziehung auf das Furchtbare die Meinung aufrecht halten wird, es sei das und derlei, was und welcherlei der Gesetzgeber in der Erziehung dafür erklärt hat. Oder nennst Du das nicht Tapferkeit? — Ich habe nicht völlig verstanden, sagte er, was Du meintest, also erkläre es noch einmal. — Ich meine also, antwortete ich, die Tapferkeit sei eine Bewahrung und Aufrechthaltung. — Was für eine Aufrechthaltung doch? — Die der von dem Gesetz durch die Erziehung eingeflössten Meinung über das Furchtbare, was und welcherlei es ist. Und ich nannte sie eine beständige Aufrechthaltung, weil, sowohl wer in Schmerzen ist, sie durchführen soll, als auch in Lust, und in Begierde sowohl als in Furcht, und sie nicht fahren lassen. Ich will sie Dir aber vergleichen, womit sie mir Aehnlichkeit zu haben scheint, wenn Du willst. — Freilich will ich. — Du weisst doch, sprach ich, dass die Färber, wenn sie Wolle in feinen Purpur färben wollen, zuerst aus so vielen Farben der Wolle nur die eine Farbe aussuchen, die weisse, und dann durch gar vielfältige Zubereitungen sie so bearbeiten, wie sie bestmöglichst die Farbe annehmen kann, und so färben sie dann. Und was auf diese Weise gefärbt ist, das wird dann ächt, und alles Waschen ohne

---

zu verwirren und sein Resultat zu verfälschen. Darüber kann aber kaum etwas Anderes als die wirkliche Probe, die Erfahrung, entscheiden. Deshalb ist all solches Gerede, solches Beweisen und Streiten ein leeres Geschäft, bei dem kein sicheres Resultat gewonnen werden kann.

oder mit Lauge kann die Farbe daraus nicht ausziehn; was aber nicht so, das weisst Du wohl, wie es wird, es mag Einer nun auf anderen Grund den Purpur aufsetzen oder auch auf diesen, aber ohne vorherige Bearbeitung. — Ich weiss, sagte er, dass das nur Waschfarben sind und ganz schlechte. — Dergleichen nun nimm an, dass wir auch nach Vermögen gethan haben, als wir die Kriegsmänner aussuchten und durch Musik und Gymnastik erzogen, und glaube nicht, dass wir irgend etwas Anderes **430**] damit beabsichtigt haben als nur, dass sie, so bearbeitet, die Gesetze, wie dort die Farbe, recht gründlich einsaugen und annehmen möchten, damit ihre Vorstellung ächt werde, die von dem Furchtbaren sowohl als alle übrigen, weil sie nämlich sowohl die rechte Natur haben, als auch die rechte Erziehung genossen haben, und auch solche Laugen nicht im Stande sein mögen, ihnen die Farbe auszuwaschen, die sonst wohl tüchtig ausspülen, wie Wollust, die stärker hierin ist als alle Pottasche und Kalkerde, und Schmerz und Furcht und Begierde, die es mehr sind als jede andere Lauge. Diese solche Kraft und durchgängige Aufrechthaltung der richtigen und gesetzlichen Vorstellung von dem, was furchtbar ist und was nicht, nenne und erkläre ich für Tapferkeit, wenn Du nicht etwas Anderes darunter verstehst. — Nichts Anderes, sagte er. Du scheinst mir nämlich die richtige Vorstellung hierüber, die ohne Bildung entstanden ist, so wie auch die thierische und die knechtische nicht für recht gesetzmässig zu halten und auch anders als Tapferkeit nennen zu wollen. — Ganz richtig, sprach ich, verstehst Du mich. — Ich nehme also an, dass dies Tapferkeit ist. — Nimm auch nur an, sprach ich, dass es die bürgerliche wenigstens ist, und Du wirst ganz recht annehmen. Ein anderes Mal aber wollen wir, wenn Du willst, dies noch genauer durchgehen; denn jetzt suchen wir nicht sie, sondern die Gerechtigkeit, und um diese zu suchen, reicht, wie ich glaube, das Bisherige zu. — Sehr wohl gesprochen, sagte er.[119]) —

---

[119]) Das in Erl. 118 Gesagte gilt auch für die Tapferkeit, die, wenn Plato's Plan gelingt, natürlich bei den Kriegern zu finden sein muss. Auch hier fragt sich nur, ob die Wirklichkeit sich diesem Plane fügen wird,

VIII. Zweierlei also, sprach ich, ist uns noch übrig, was wir im Staate auffinden müssen, die Besonnenheit und die Gerechtigkeit, um derentwillen wir alles Andere mit suchen. — Allerdings. — Wie können wir also wohl die Gerechtigkeit finden, damit wir nicht erst noch Weitläufigkeiten haben mit der Besonnenheit. — Ich meines-

---

und ob nicht die störenden Leidenschaften die Berechnung zunichte machen.

Plato giebt hier auch eine Definition der Tapferkeit. Bereits in seinen Dialogen: Protagoras und Laches hatte Plato diese Tugend erörtert; aber ohne zu einem festen Ergebniss zu gelangen. Hier wird dieses Ergebniss sofort geboten, und Schleiermacher legt auf diese Definition grossen Werth. Allein es mag schon richtig sein, dass der Tapfere nur das wahrhaft Furchtbare (*δεινον*) fürchte; immer bleibt solche Definition eine leere Tautologie, indem das „wahrhaft Furchtbare" nur ein anderes Wort für das nach dem Sittengebot zu Fürchtende ist. Immer bleibt die Frage: Welches ist das wahrhaft Furchtbare? — Man bemerkt hier bald, dass dieser Begriff keine sachlichen Unterlagen hat, sondern sich lediglich nach dem bestimmt, was die Sitte und die Sittlichkeit eines Volkes dafür erklärt. Selbst die Grenze zwischen der kriegerischen Tapferkeit und Feigheit schwankt nach den Zeiten und Völkern; die Neger halten das heimliche Auflauern für tapfer, was die Europäer für feig halten. Es wiederholt sich hier nur, was für das Sittliche überhaupt gilt: dass ein sachliches Prinzip für dasselbe nicht besteht.

Es wird sich übrigens ergeben, dass Plato den Begriff der Tapferkeit hier sehr weit ausdehnt, und dass als das „wahrhaft Furchtbare" sich zuletzt nur das Unsittliche oder die Tugend Verletzende herausstellt. Damit fällt der Begriff der Tapferkeit mit dem der Tugend überhaupt zusammen; die Tapferkeit bezeichnet das sittliche Handeln überhaupt, mit der Betonung der darin enthaltenen Bestimmung, dass die Motive der Lust und des Schmerzes nicht im Stande sind, den Tapferen von dem Pfade der Tugend abzuziehen. Damit ist die Tapferkeit nur die Tugend überhaupt in ihrer siegenden Macht über die entgegenstehenden Motive der Lust.

theils, sagte er, weiss es nicht und möchte auch gar nicht, dass sie sich eher zeigte, da wir uns hernach um die Besonnenheit nicht mehr kümmern würden; sondern, wenn Du mir gefällig sein willst, so lass uns diese eher als jene betrachten. — Das will ich ja wohl gern, sprach ich, wenn ich nicht Unrecht thue. — Untersuche sie also, sagte er. — Das soll geschehen, antwortete ich. Und von hier aus anzusehen, scheint sie mehr als das Vorige einem gewissen Einklang und Zusammenstimmen zu gleichen. — Wie das? — Ein gewisser Anstand ist doch, sprach ich, die Besonnenheit und eine Mässigung gewisser Lüste und Begierden, wie sie sagen; und „stärker als er selbst" pflegen sie ihn, ich weiss nicht recht, auf welche Weise, zu nennen, und noch einige andere ähnliche Spuren gleichsam werden von ihr angegeben. Nicht wahr? — Ganz richtig, sagte er. — Nun ist doch das „Stärker als er selbst" lächerlich. Denn wer stärker als er selbst wäre, wäre doch offenbar auch schwächer als er selbst, und der Schwächere stärker; denn es ist doch immer derselbe, der in allen diesen Redensarten auf beiden Seiten aufgeführt wird. — Freilich wohl. — Allein mir scheint diese Erklärung **431**] sagen zu wollen, dass es in dem Menschen selbst an der Seele irgend ein Besseres giebt und ein Schlechteres; und wenn nun das von Natur Bessere über das Schlechtere Gewalt hat, dies nennt sie stärker sein als er selbst, denn dies lobt sie ja; wenn aber durch schlechte Erziehung oder Behandlung von der Menge des Schlechteren das kleinere Bessere überwältigt wird, dieses scheint sie als einen Schimpf zu tadeln, und dies „schwächer sein als er selbst" zu nennen und den so Gestimmten einen Zügellosen. — So zeigt es sich freilich, sagte er. — Sieh also her, sprach ich, auf unsere neue Stadt, und Du wirst das Eine von diesen Beiden in ihr finden. Denn dass sie Herr ihrer selbst sei, wirst Du sagen müssen, könne man ihr mit vollem Recht beilegen, wenn doch das Ganze, dessen Besseres das Schlechtere beherrscht, besonnen zu nennen ist und Herr seiner selbst. — Ich sehe her, sagte er, und Du hast Recht. — Und die vielen und vielerlei Begierden und Lüste und Unlüste findet Einer doch wohl überall am meisten bei Weibern und Gesinde; unter den sogenannten freien Leuten aber nur bei dem grossen und gemeinen Haufen. — Allerdings. — Einfache

und mässige aber, die von Vernunft und richtiger Vorstellung verständig geleitet werden, wirst Du nur bei Wenigen antreffen, und zwar bei den Bestgearteten und Besterzogenen. — Wahr, sagte er. —

IX. Nun siehst Du doch, dass Du dieses Alles auch in der Stadt hast, hier aber die Begierden in den Vielen und Schlechten beherrscht von den Begierden und der Vernunft in den Wenigeren und Edleren. — Das sehe ich, sagte er. — Wenn man also einen Staat Herrn der Lüste und Begierden und also auch seiner selbst nennen darf, so ist es dieser. — Auf alle Weise gewiss, sagte er. — Also auch wohl, wenn in einer andern Stadt dieselbe Vorstellung einwohnt den Regierenden und den Regierten darüber, wer regieren soll, würde sich dasselbe auch in dieser finden. Oder meinst Du nicht? — Freilich, sagte er, gar sehr. — In welcher von beiden Abtheilungen der Bürger, wirst Du nun sagen, sei die Besonnenheit, wenn sie sich so verhalten? in den Herrschenden oder in den Beherrschten? — In beiden doch wohl, sagte er. — Siehst Du also, sprach ich, dass wir vorhin ganz richtig geahnt haben, die Besonnenheit sei einer Zusammenstimmung zu vergleichen? — Wie das? — Weil nicht, wie die Tapferkeit und die Weisheit, jede nur in einem Theile einwohnend, die ganze Stadt die eine weise, die andre tapfer machten, ebenso auch diese die ganze Stadt besonnen macht; vielmehr ist sie ganz [432 durch sie verbreitet, und nach dem vollkommensten harmonischen Gesetz macht sie die in derselben Beziehung Schwächsten zusammenstimmen mit den Stärksten und Mittleren, seien sie es nun an Einsicht oder an Stärke oder auch an Zahl oder Reichthum, oder was dergleichen Du sonst willst. So dass wir also vollkommen richtig sagen können, diese Einmüthigkeit sei Besonnenheit, nämlich des von Natur Besseren und Schlechteren Zusammenstimmung darüber, welches von beiden herrschen soll, in der Stadt sowohl als in jedem Einzelnen. — Das dünkt mich völlig ebenso.[120] —

---

[120]) Die Besonnenheit wohnt nach Plato nicht blos, wie die Wahrheit und Tapferkeit, dem Stande der Wächter allein inne, sondern allen Bürgern, indem die Besseren (die Wächter) und die Schlechteren (die übrigen Bürger)

Wohl! sprach ich, diese drei also können wir ja wohl annehmen, dass wir ihrer ansichtig geworden sind in der Stadt. Aber die noch übrige Art, durch welche die Stadt

---

zusammenstimmen, dass die Ersteren herrschen sollen. Damit ist zugleich die Definition der Besonnenheit gegeben, da nach Plato in jedem Menschen die Vernunft den besseren Theil, die Leidenschaften den schlechteren Theil vorstellen, und die Besonnenheit darin besteht, dass diese sich jener unterordnen.

Man sieht, auch dies ist eine leere Nominaldefinition, denn das Sittliche wird hier nur unter dem andern Namen des „Besseren“ oder der „Vernunft“ wiederholt, ohne sachlich näher bezeichnet zu werden. Die Besonnenheit ist also auch nur die Tugend überhaupt, insofern sie überhaupt die Bezähmung der Triebe der Lust durch das Sittliche bezeichnet. Dasselbe war aber schon die Tapferkeit, welche darin bestand, dass der Tapfere nur das Unsittliche, d. h. das von der Lust gegen das Sittliche Verlangte, fürchtete; und dasselbe kann von der Weisheit gesagt werden, indem sie, als „wohlberathende“, bestimmt, was das Sittliche ist, und wie es von dem unsittlichen Triebe sich unterscheidet. Alle diese Definitionen sind nur richtig, weil sie leer sind und das Sittliche nur in anderen Worten oder nach einem andern Gesichtspunkte wiederholen.

Was nun die Besonnenheit in dem Staat anlangt, so wird man leicht bemerken, dass die Analogie mit dem einzelnen Menschen nicht passt. In diesem stimmen die Leidenschaften nicht ein, dass die Vernunft herrschen soll; sondern sie wollen das nicht und sind nur deshalb Leidenschaften; aber sie werden von der Vernunft überwältigt und im Zaum gehalten. In richtiger Analogie damit müssten also die übrigen Bürger begehren, die Wächter zu überwältigen, und diese müssten durch ihre Uebermacht den Gehorsam erhalten. Bei solchem Zustande wäre aber kein Friede und keine Ruhe in diesem Staat, sondern ein steter Aufstand des niederen Standes gegen den höheren und eine stete Ueberwältigung jenes durch diesen. Um dieser Folge auszuweichen, setzt Plato etwas sehr Verschiedenes, nämlich dass auch der niedere Stand darin mit dem höheren zusammenstimme

an der Tugend theilnehmen kann, was wäre wohl die? Denn offenbar ist diese doch die Gerechtigkeit? — Offenbar. — Nun also, Glaukon, müssen wir wie Jäger den Busch rings umstellen, dass uns die Gerechtigkeit nicht etwa entschlüpfe und, wenn sie einmal verschwunden ist, nicht wieder zum Vorschein komme. Denn offenbar ist sie hier irgendwo. Sieh also zu und beeifere Dich recht, ob Du sie etwa eher als ich erblicken und mir anzeigen kannst. — Wenn ich doch könnte! sagte er. Vielmehr aber, wenn Du mich als Einen behandelst, der da folgen und das Gezeigte auch wahrnehmen kann, wirst Du mich ganz angemessen behandeln. — So folge mir denn, sprach ich, nach gemeinsam verrichtetem Gebet. - Das will ich thun, sprach er, führe Du nur an. — Freilich, fuhr ich fort, scheint mir der Ort gar unzugänglich und überwachsen, wenigstens ist er dunkel und schwer zu durchstreifen; aber wir müssen dennoch gehen. — Das müssen wir! sagte er. — Nachdem ich nun Etwas erblickt, rief ich aus: Ju, ju, Glaukon! Es scheint, dass wir eine Spur haben, und ich glaube, sie soll uns nun gewiss nicht entkommen. — Das ist ja eine gute Nachricht, sprach er. — Wahrhaftig, sagte ich, etwas albern ist es uns doch ergangen. — Wie so? — Schon lange, Du Bester, liegt sie uns von Anfang an vor den Füssen, und wir haben sie nur nicht gesehen, sondern waren ganz lächerlich, wie bisweilen Leute, die Etwas in der Hand haben, dasselbe suchen, was sie haben; so haben auch wir nicht auf den Fleck gesehen, sondern irgend wohin ins Weite, daher sie uns denn natürlich entgehen musste. — Wie, fragte er, meinst Du das? — So, antwortete ich, dass mich dünkt, wir haben schon lange davon gesprochen und gehört und nur uns selbst nicht verstanden, dass wir

---

(συμφωνιαν), dass letzterer herrschen solle. Dies widerspricht aber dem kurz vorher gesetzten Zustand in dem Staat, wonach „die Begierden in den Vielen und Schlechten beherrscht (κρατουμενας) werden von den Begierden und der Vernunft der Wenigeren und Edleren.“ Dies wäre die wahre Analogie mit dem Menschen, und nur, weil Plato selbst fühlt, dass dieser Zustand dem Staate nicht entspricht, muss er diese Analogie bei Seite schieben und unvermerkt ein Anderes dafür hinstellen.

eben davon handelten. — Lange Vorrede, sagte er, für Einen, der begierig ist, zu hören! —

X. Also, sprach ich, höre, ob etwas daran ist. Nämlich was wir von Anfang an festgesetzt haben, was Jeder **433**] durchgängig thun müsste, als wir die Stadt gründeten, eben dieses, oder doch eine Art davon, ist, wie mich dünkt, die Gerechtigkeit. Denn wir haben ja festgesetzt und oftmals gesagt, wenn Du Dich dessen erinnerst, dass Jeder sich nur auf Eines befleissigen müsse von dem, was zum Staate gehört, wozu nämlich seine Natur sich am geschicktesten eignet. — Das haben wir freilich gesagt. — Und gewiss, dass das Seinige thun und sich nicht in Vielerlei mischen, Gerechtigkeit ist, auch das haben wir von vielen Anderen gehört und gewiss auch öfters selbst gesagt. — Gewiss haben wir es gesagt. — Dieses also, o Lieber, sprach ich, wenn es auf gewisse Weise geschieht, scheint die Gerechtigkeit zu sein, dass Jeder das Seinige verrichtet. Weisst Du, woher ich das schliesse? — Nein; deshalb sage es! antwortete er. — Mich dünkt nämlich, sprach ich, das noch Uebrige in der Stadt, ausser dem, was wir schon betrachtet haben, der Besonnenheit, Tapferkeit und Vernünftigkeit, müsse dasjenige sein, was jenen insgesammt die Kraft giebt, da zu sein, und müsse auch jenes, nachdem es nun da ist, erhalten, so lange es selbst vorhanden ist. Nun aber sagten wir doch, die Gerechtigkeit müsse dasjenige sein, was noch fehle, wenn wir die drei anderen würden gefunden haben. — Das ist auch nothwendig, sagte er. — Aber doch, sprach ich, wenn man nun entscheiden sollte, welche von diesen wohl vorzüglich unsre Stadt gut mache durch ihre Anwesenheit, so möchte schwer zu entscheiden sein, ob die Eigenthümlichkeit der Herrschenden und Beherrschten oder der gesetzmässigen Vorstellung von dem, was furchtbar ist oder nicht, Aufrechthaltung unter den Kriegsmännern, oder die den Herrschenden einwohnende Einsicht und Obhut, oder ob das sie vorzüglich gut macht, wenn sich bei Kindern und Weibern, Knechten und Freien, gemeinen Arbeitern und Herrschenden und Beherrschten dieses findet, dass Jeder, wie er Einer ist, auch nur das Seinige thut und sich nicht in Vielerlei mischt! — Schwer zu entscheiden, sagte er, wäre dies allerdings. — Es wetteifert also in Bezug auf die Tugend der Stadt mit

der Weisheit und Besonnenheit und Tapferkeit diese Eigenschaft, dass Jeder in ihr das Seinige thut. — Gar sehr, sagte er. — Und Du würdest doch wohl nur der Gerechtigkeit einen Wettstreit mit jenen in Bezug auf die Tugend der Stadt zugestehen? — Allerdings. — Erwäge aber auch von dieser Seite, ob es Dir so scheint. Wirst Du wohl den Herrschenden in der Stadt auftragen, die Rechtssachen zu schlichten? — Wem anders? — Werden sie nun wohl nach irgend etwas Anderem mehr streben bei ihren Entscheidungen, als danach, dass einem Jeden weder Fremdes zugetheilt noch ihm das Seinige gegenommen werde? — Nein, sondern danach. — Als nach dem Gerechten? — Ja. — Auch so demnach würde, dass Jeder das Seinige und Gehörige hat und thut, als Gerechtigkeit anerkannt werden. — So ist es. — Sieh nun zu, ob Du noch weiter meiner Meinung bist. Wenn der Zimmermann sich beigehn lässt, des Schuhmachers [**434** Werke zu verrichten, oder der Schuhmacher des Zimmermanns, mögen sie nun ihre Werkzeuge und ihren Lohn wechseln, oder mag auch Einer und derselbe Beides zu verrichten unternehmen, alles Andere hiernach umgestellt, meinst Du, dass das in der Stadt grossen Schaden anrichten wird? — Nicht eben, antwortete er. — Allein wenn ein Handwerker oder Einer, der sonst ein Gewerbsmann ist seiner Natur nach, hernach aufgebläht durch Reichthum oder Verbindungen oder Stärke oder etwas dergleichen, sucht in die Klasse der Krieger überzugehen, oder einer von den Kriegern in die der Berather und Hüter, ohne dass er es werth ist, und diese dann ihre Werkzeuge und ihre Ehrenstellen gegen einander vertauschen, oder Einer und derselbe dies Alles zu verrichten unternimmt: dann denke ich, wirst auch Du der Meinung sein, dass solcher Tausch und Vielthuerei hierin der Stadt zum Verderben gereicht. — Auf alle Weise freilich. — Also dieser drei Klassen Einmischerei in ihr Geschäft und gegenseitiger Tausch ist der grösste Schaden für die Stadt und kann mit vollem Recht Frevel genannt werden? — Offenbar. — Und den grössten Frevel gegen die eigene Stadt, wirst Du den nicht Ungerechtigkeit nennen? — Wie sollte ich nicht! — Dies ist also die Ungerechtigkeit. —

XI. Und so lass uns wiederum so erklären, der er-

werbenden, beschützenden und berathenden Klasse Geschäftstreue, dass nämlich jede von diesen das Ihrige verrichtet in der Stadt, würde das Gegentheil von jenem also Gerechtigkeit sein und die Stadt gerecht machen. — Nicht anders scheint es auch mir, sprach er, sich zu verhalten als so.[121]) — Lass es uns nur, sagte ich, noch

---

[121]) Die Gerechtigkeit im Staate ist hier dahin definirt, dass Jeder das Seinige verrichte und sich nicht in Vielerlei mische. Offenbar ist auch dies nur eine Nominaldefinition der Tugend überhaupt; denn das „Seinige" ist hier abermals nur ein anderes Wort für das Sittliche und für die Pflicht. Die Gerechtigkeit fällt also mit der Sittlichkeit und Tugend zusammen.

So erhellt, dass die vier Kardinaltugenden, in welche die Griechen die allgemeine Tugend besonderten, von Plato wieder in diese eine allgemeine Tugend umgewandelt worden sind. Diese vier Tugenden sind bei Plato nicht mehr sachlich verschiedene Thätigkeiten und Richtungen, sondern jede sittliche Handlung fällt unter alle vier Tugenden; die Weisheit giebt die Erkenntniss oder das Wissen des Sittlichen; die Tapferkeit fügt diesem Wissen die Kraft hinzu, vermöge welcher der Wille das äussere Handeln bewirkt; die Besonnenheit unterdrückt die dagegen auftretenden Triebe der Lust, und die Gerechtigkeit ist eben die Totalität dieser in jedem sittlichen Handeln enthaltenen Momente. Anstatt dass also diese vier Tugenden ein sachlich verschiedenes Handeln bezeichneten, werden damit nur die in jedem sittlichen Handeln nothwendig enthaltenen Elemente bezeichnet; die Weisheit giebt den Inhalt des Sittlichen; die Tapferkeit ist das sittliche Gefühl (die Achtung), welches dieses Wissen der Weisheit in Willen verwandelt; die Besonnenheit ist das Niederhalten der Triebe der Lust, und die Gerechtigkeit ist das Ganze dieser drei Elemente oder das Sittliche in seiner Totalität.

So wahr diese Zerlegung des sittlichen Handelns ist, so stimmt doch diese Umwandlung der vier Kardinaltugenden in die Elemente des Sittlichen überhaupt nicht mit den Begriffen, welche das griechische Volk damit verband. Bei diesem bezeichneten diese Tugenden wirklich verschiedene Arten des sittlichen Handelns überhaupt

nicht allzu fest behaupten; sondern wenn auch auf jeden einzelnen Menschen angewendet dieser selbige Begriff auch dort dafür anerkannt wird, Gerechtigkeit zu sein, dann

---

und keineswegs blos die Elemente, aus welchen jede sittliche Handlung besteht.

Es kann auffallen, dass Plato dies sollte übersehen haben; zumal der grösste Theil seiner Dialoge, die wahrscheinlich alle vor dem „Staat“ abgefasst worden sind, sich mit solchen einzelnen Tugenden beschäftigen und ihre Definitionen in dem gewöhnlichen Sinne und nach dem herrschenden Sprachgebrauch zu gewinnen suchen.

Wenn deshalb Plato hier diese Aufgabe, die in den meisten seiner Dialoge ungelöst bleibt, verlässt und diese besonderen Tugenden in die Elemente verwandelt, wie sie in jedem sittlichen Handeln sich finden, so muss dies einen Grund haben. Ein solcher ist auch nicht schwer zu finden. Jene Versuche, diese einzelnen Tugenden wissenschaftlich zu definiren, mussten missglücken, weil einmal die Namen dieser besonderen Tugenden bei jedem Volk und in jedem Jahrhundert einen andern Umfang haben, und weil zweitens diese einzelnen Tugenden in sich selbst keine Grenze haben, sondern diese erst durch die anderen Tugenden erhalten. Indem die Ziele dieser Tugenden mit einander kollidiren (B. IX. 129), ist klar, dass jede Tugend eine Grenze innehalten muss, um nicht die anderen Tugenden unmöglich zu machen. Deshalb hat jede Tugend ein Uebermaass nach oben und nach unten, wo sie, obgleich ihr Ziel verfolgend, dennoch nicht mehr Tugend bleibt, weil sie entweder sich von anderen Tugenden zu sehr beschränken lässt oder selbst andere Tugenden zu sehr beschränkt. Die Beispiele dazu sind bekannt; die Tapferkeit kann zu klein oder zu gross werden (Kleinmuth, Tollkühnheit); ebenso die Wirthschaftlichkeit (Sparsamkeit, Verschwendung). Aristoteles definirt deshalb die Tugenden als das Mittlere von zwei Lastern.

Diese beiden Umstände, die Veränderlichkeit des Umfanges und die den einzelnen Tugenden fehlende Grenze, sind es, welche jede wissenschaftliche Definition derselben unmöglich machen und sie nie über blosse Nominaldefinitionen oder Tautologien hinauskommen lassen. Deshalb kann Plato in seinen früheren Dialogen diese Definitionen

wollen wir es einräumen, — denn was wollten wir auch weiter sagen? wenn aber nicht, dann wollen wir etwas Anderes ersinnen. Jetzt aber lass uns die Untersuchung

---

trotz allen Scharfsinns nicht erreichen, und deshalb verlässt er hier diesen Weg und verwandelt diese besonderen Tugenden in die Elemente der einen Tugend überhaupt.

Plato war sich indess dieser Schwierigkeiten nicht bewusst. Er meinte wirklich hier das Rechte getroffen und die Gerechtigkeit oder das Sittliche in seinem wahren Wesen erfasst zu haben. Er bemerkte nicht, dass er sich im Zirkel drehte; sein Staat gilt ihm als der gerechte (sittliche), weil darin die Geschäfte in seiner Weise unter die Einzelnen vertheilt sind, und umgekehrt wird aus dem Gerechten wieder diese Art der Vertheilung der Geschäfte und Anordnung der Stände gerechtfertigt. Dieser Zirkelbeweis ist aber für jede Art von Verfassung ausführbar. Will man also die Vortrefflichkeit einer Verfassung beweisen, so muss offenbar ein besonderer selbstständiger Maassstab daneben bestehen, an dem sie gemessen werden kann. Dies kann z. B. die kriegerische Macht sein, welche in Sparta und Rom lange Zeit den Maassstab abgab; oder die Freiheit und Gleichheit jedes Einzelnen, wie in der Demokratie; oder der Reichthum wie in der Timokratie u. s. w. Dieses sind selbstständige Momente, an denen die Güte einer Verfassung gemessen werden kann. Als solchen Maassstab kann man auch die Sittlichkeit setzen; aber dann muss diese Sittlichkeit bereits in sich den Inhalt haben und nicht in blossen Beziehungen sich bewegen, welche jedem Inhalt sich fügen. Dies ist aber hier bei Plato der Fall; das Sittliche besteht hier nur darin, dass Jeder das thut, was die Verfassung ihm zuweist; solcher Begriff passt auch für jede andre Verfassung und zeigt, dass er eine blosse Beziehung ist. Plato bietet sonach ein Prinzip des Sittlichen, was ebenso formal und inhaltslos ist wie das von Kant, wonach das Sittliche nur in seiner Fähigkeit besteht, ein Allgemeingeltendes zu werden.

So ist denn auch Plato nicht im Stande, für das Sittliche ein sachliches und einheitliches Prinzip zu finden; er kommt, wie später auch Aristoteles, Wolf, Kant, Fichte, Schleiermacher, nicht über das blos

vollenden, die wir in der Meinung angefangen haben, dass, wenn wir zuvor in irgend einem Grösseren, welches auch Gerechtigkeit an sich hat, diese anzuschauen versuchten,

---

Formale hinaus, aus dem aber kein bestimmter Inhalt des Sittlichen abgeleitet werden kann. Wenn so die grössten Geister aller Zeiten diese Aufgabe zu lösen nicht vermocht haben, so dürfte sie wohl als unlösbar gelten können, und damit wäre das Prinzip des Realismus auch indirekt erwiesen, wonach das Sittliche in seinem Inhalt positiver Natur ist und das von den Autoritäten Gebotene bezeichnet. Nur bei den Autoritäten, wo das Sittliche noch nicht als solches gilt, sondern nur ihr Wollen bezeichnet, liegt die Quelle seines Inhalts in ihrer Lust und in dem Verhältniss, in welchem die verschiedenen Arten der Lust zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Volke zu einander stehen. Daraus bestimmt sich der Inhalt der Gebote, welche in der Form von Geboten Gottes oder von Befehlen des Fürsten oder von dem Willen und Geist des Volkes an den Einzelnen herantreten und vermöge der Erhabenheit dieser Autoritäten für ihn die sittliche Natur annehmen und seine Achtung erwecken und somit seinen Willen, sie zu erfüllen, bestimmen.

Betrachtet man, abgesehen von diesem Ergebniss, die Methode, nach welcher hier Plato das Sittliche erforscht, so erhellt, dass er auch hier die am Schluss des Ersten Buches angedeutete Basis, d. h. die Erfahrung, nicht verlässt, und dass seine Beweisführung nichts weniger als spekulativer Natur ist. Denn die Eintheilung des Sittlichen in vier Kardinaltugenden wird aus der gewöhnlichen Meinung aufgenommen, und ebenso werden die Definitionen der einzelnen Tugenden dieser Meinung entlehnt, und ihre Wahrheit daran geprüft. Plato zeigt sich somit in diesem seinem grössten Werke als reiner Empiriker, und daraus erhellt, wie irrig die Meinung ist, seine Philosophie als Idealismus zu behandeln. Allerdings laufen neben dem aus der Erfahrung entlehnten Inhalt hier und da noch scheinbar spekulative Beweise, nach der Weise der Eleaten, her; allein näher betrachtet, zeigen sich diese als leere, in Tautologien sich bewegende Beziehungen, welche den Gedankengang weder weiterführen, noch dessen Wahrheit begründen.

wir dann auch leichter an dem einzelnen Menschen sehen würden, was sie ist. Und ein solches schien mir der Staat zu sein, und so haben wir denn einen Staat so trefflich als möglich eingerichtet, wohl wissend, dass in einem guten wenigstens sie sich finden müsse. Was sich uns also dort gezeigt hat, das lass uns auf den Einzelnen übertragen; und wenn es übereinstimmt, soll es gut sein; wenn sie sich aber in dem Einzelnen als etwas Anderes zeigt, so wollen wir wieder auf die Stadt zurückgehn, um die Sache noch einmal zu prüfen. Und vielleicht, wenn wir so Beides gegen einander betrachten und reiben, **435**] werden wir doch wie aus Feuersteinen die Gerechtigkeit herausblitzen machen und, wenn sie uns klar geworden ist, sie recht bei uns selbst befestigen. — Das ist ganz in der Ordnung, entgegnete er, wie Du es sagst, und so müssen wir es machen.

Ist nun wohl, sprach ich, das, was Einer dasselbige, nur grösser oder kleiner, nennt, insofern unähnlich, inwiefern es doch dasselbige heisst, oder ähnlich? — Aehnlich, sagte er. — Also auch ein gerechter Mann wird von einem gerechten Staat in Beziehung auf eben diesen Begriff der Gerechtigkeit nicht verschieden, sondern ihm ähnlich sein? — Aehnlich, sagte er. — Aber der Staat schien uns doch gerecht zu sein, sofern drei ihm einwohnende Arten von Naturen jede das Ihrige verrichteten; besonnen aber und tapfer und weise durch eben jener drei Arten anderweitige Zustände und Eigenschaften. — Richtig, sagte er. — Auch von dem Einzelnen also, Lieber, werden wir ebenso dafür halten, dass eben diese drei Arten in seiner Seele sich finden, und er derselben Zustände wegen, wie dort, auch dieselben Namen erhalte wie der Staat.[122]) —

---

[122]) Nachdem Plato die Natur der Gerechtigkeit im Staate dargelegt hat, geht er dazu über, sie an dem Einzelnen zu betrachten. Der Schluss, dass die Natur des Gerechten, wie es im Staate gefunden worden, auch bei dem Einzelnen gelten müsse, ist zwar bedenklich, indess mag dies hier unerörtert bleiben, da die Gerechtigkeit im Staat sich nur als blosse Nominaldefinition ergeben hat. Wichtiger ist die Untersuchung der Natur des Einzelnen, welche Plato hier unternimmt; denn hier hat man es mit einem Seienden und Gegebenen zu thun, wäh-

Ganz nothwendig, sagte er. — Da sind wir ja wiederum, o Wunderbarer, sprach ich, auf eine schlimme Untersuchung gestossen in Absicht der Seele, ob sie eben diese drei Arten in sich hat oder nicht. — Es scheint mir gar nicht, sagte er, dass es eine schlimme ist. Vielleicht ist aber, o Sokrates, das Sprüchwort wahr, dass das Schöne schwer ist. — Das zeigt sich, sagte ich. Und wisse nur, o Glaukon, dass nach meiner Meinung wir dergleichen durch ein solches Verfahren, wie wir jetzt in unsern Reden beobachten, niemals genau erhalten werden, sondern der Weg, der dazu führt, ist weiter und grösser,[123]) vielleicht aber doch erhalten wir es so, wie es sich zu dem vorher Erklärten und Erwogenen schickt. — Sollen wir damit nicht zufrieden sein? sagte er, mir wenigstens würde es für jetzt so hinreichend sein. — Aber mir, sprach ich, ganz gewiss vollkommen. — Werde also nicht müde, sagte er, sondern untersuche weiter. — Ist es nun nicht uns ganz nothwendig, sprach ich, zu gestehen, dass in

---

rend der vorher betrachtete Staat nur das Phantasiebild eines Philosophen bleibt, was als Grundlage sittlicher Begriffe wenig zuverlässig ist.

[123]) Plato deutet hier auf eine tiefere Methode, die Wahrheit zu gewinnen, als die bisher benutzte. Die Gelehrten haben daraus mancherlei Folgerungen über die Geheimlehren des Plato gezogen; indess ist anzunehmen, dass Plato das, was er erkannt hatte, und die Mittel, durch die er es erkannt hatte, auch seinen Schülern nicht vorenthalten und von seinen Schriften nicht ausgeschlossen haben wird. Wir haben es in diesem Werke mit den reifsten Gedanken Plato's zn thun, über die er nichts Höheres zu bieten hatte, und dasselbe gilt auch für die Methode. Wenn Plato hier dennoch auf einen weiteren und grösseren Weg hindeutet, so kommt dies daher, dass hier die Beweise in Wahrheit nur empirischer Natur sind, wie in Erl. 121 dargelegt worden ist. Plato selbst mag dies gewusst haben und deshalb noch einen sogenannten spekulativen Beweis der hier vorgetragenen Sätze für nöthig gehalten haben. Dieser Beweis folgt später im VII. Buche nach, wo sich freilich ergeben wird, dass auch dieser spekulative Beweis nur ein Schein ist und nur aus Tautologien besteht.

einem Jeden von uns diese nämlichen drei Arten und Handlungsweisen sich finden, wie auch im Staat? Denn nirgend anders her können sie ja dorthin gekommen sein. Denn es wäre ja lächerlich, wenn Jemand glauben wollte, das Muthige sei nicht aus den Einzelnen in die Staaten hineingekommen, die vorzüglich diese Kraft in sich haben, wie die in Thrakien und Skythien und fast überall in den oberen Gegenden, oder das Wissbegierige, was man vorzüglich unseren Gegenden zuschreiben kann, oder das
436] Erwerblustige, wovon man sagen könnte, dass man es nicht am schlechtesten bei den Phönikiern und Aegyptern antrifft.[124]) — Allerdings, sagte er. — Dies also

---

[124]) Indem hier Plato aufzeigt, dass dieselben drei Momente, welche sich in dem Staat zu drei Ständen verkörpert haben, auch in jeder einzelnen Seele bestehn und das Handeln zu Wege bringen, glaubt Plato hiermit eine neue Bestätigung für die Wahrheit seiner Verfassung gefunden zu haben. Neuere haben ihm hierin beigestimmt, und man hat diese schöne Analogie zwischen der Persönlichkeit des Einzelnen und des Staats bewundert und für hohe Weisheit ausgerufen. Noch jetzt herrscht vielfach bis in die populären Schriften hinab das Bestreben, den Staat als einen Organismus nach Art des einzelnen Menschen darzustellen und zu rechfertigen. Allein vor der streng beobachtenden Methode des Realismus müssen solche Spiele des Denkens zurücktreten, und eine genauere Betrachtung zeigt, dass die Gestaltung des Staats zwar auf der menschlichen Natur beruht, aber keineswegs darauf abzielt, die menschliche Natur im Grossen zu wiederholen. Der Staat ist seinem Inhalte nach viel weniger, als die Seele; er ist ein Produkt derselben nach einer Seite hin, neben anderen Produkten, welche die Seele nach anderen Seiten hin erzeugt und von denen keines eine ganze Seele wiederholt. Es ist also irrig, wenn man aus solchen Analogien Beweise zu gewinnen sucht, während die Analogie selbst erst des Beweises bedarf. Selbst der Begriff des Organismus, der das allgemeine Schlagwort gegenwärtig bildet, hat zwar seine Geltung, aber nur als eine besondere Art der Ursachlichkeit, welche als blosse Beziehungsform sich jedem Inhalte anpassen lässt; denn welcher Staat wäre so schlecht, dass die

verhält sich so, sprach ich, und ist nicht schwer einzusehen. — Freilich nicht. —

XII. Das ist aber wohl schwer, ob wir mit diesen selbigen Alles verrichten, oder von dreien mit jeglichem ein anderes, mit einem von dem, was in uns ist, lernen, mit einem andern uns muthig erweisen und mit einem dritten wiederum die mit der Ernährung und Erzeugung verbundene Lust begehren, und was dem verwandt ist, oder ob wir mit der ganzen Seele jegliches von diesen verrichten, wenn wir auf eines gestellt sind? Dieses wird das sein, was schwierig ist, auf eine genügende Weise zu bestimmen.[125]) — Das dünkt mich auch, sagte er. — Auf diese Art also lass uns versuchen zu bestimmen, ob

---

einzelnen Glieder und Organe desselben nicht in einer steten Wechselwirkung auf einander stehen sollten. Nicht diese Wechselbeziehung an sich, sondern ihr Ergebniss für den Einzelnen entscheidet über die Güte des Staats.

125) Plato behandelt hier dieselbe Frage, welche noch gegenwärtig die Psychologen beschäftigt, die Frage, wie die Einheit der Seele sich mit ihren unterschiedenen Zuständen und Thätigkeiten vertrage? Man hatte schon zu seiner Zeit bald die Einheit über die Unterschiede, bald diese über die Einheit gestellt; indem man meinte, Beides lasse sich nicht vereinen. Es ist dieselbe Frage des ἓν καὶ πᾶν, die in allen Gebieten der Philosophie wiederkehrt und welche der Realismus dadurch zu lösen sucht, dass er beide nicht als unvereinbare Gegensätze gelten lässt, sondern als Bestimmungen, die einander nicht entbehren können. Die Einheit ist nur Einheit, indem sie Unterschiedenes verbindet; sonst wäre sie die Einerleiheit; die Unterschiede dürfen durch die Einheit nicht verlöschen. Aber um so nöthiger ist die Untersuchung der Elemente, aus welchen diese Einheit der Unterschiede hervorgeht. Erfolgt diese, so ergiebt sich eine reiche Mannichfaltigkeit von Einheitsformen, welche sich zunächst in die des Seins und des blossen Beziehens theilen (B. I. 26, 53).

Plato begnügt sich hier, den Unterschied der einzelnen Elemente der Seele darzulegen. Er holt dabei weit aus, von dialektischen Bestimmungen, die, näher betrachtet, sich nur in Tautologien auflösen. Zuletzt ruht das Da-

es unter sich dasselbe ist oder ob Verschiedenes. — Auf welche? — Offenbar ist doch, dass dasselbe nie wird zu gleicher Zeit Entgegengesetztes thun und leiden, wenigstens nicht in demselben Sinne genommen und in Beziehung auf ein und dasselbige. So dass, wenn wir etwa finden sollten, dass in diesem dies vorkommt, wir wissen werden, dass sie nicht dasselbige waren, sondern Mehreres. — Das sei so. — Erwäge also, was ich sage. — Sprich nur, sagte er. — Ist es wohl möglich, fuhr ich fort, dass dasselbige zugleich in demselben Sinne stillsteht und sich bewegt? — Keineswegs. — Verständigen wir uns noch genauer darüber, damit wir nicht etwa im weiteren Verfolg uns uneins finden. Denn wenn Jemand von einem Menschen, welcher steht, aber seinen Kopf und seine Hände bewegt, sagen wollte, dass derselbe zugleich steht und sich bewegt: so werden wir, denke ich, nicht annehmen, dass man so sagen dürfe, sondern dass Einiges von ihm stillsteht, und Anderes sich bewegt. Nicht so? — So. — Nicht auch wenn, wer dies behauptet, noch artiger scherzen wollte und uns vortragen, dass doch die Kreisel ganz zugleich stehen und sich bewegen, wenn sie, mit der Spitze an einem und demselben Orte haftend, sich herumdrehen, oder was sonst im Kreise sich bewegend dies an derselben Stelle bleibend thut: so würden wir es nicht annehmen, weil dergleichen Dinge alsdann nicht in Bezug auf dasselbige in ihnen stillstehen und sich bewegen; sondern wir würden sagen, sie hätten Gerades und Kreisförmiges in sich, und in Bezug auf das Gerade ständen sie still, denn sie neigten sich nach keiner Seite hin, in Bezug auf das Kreisförmige aber bewegten sie sich. Wenn aber zugleich mit dieser Bewegung auch die gerade Richtung zur Rechten oder Linken oder nach vorn oder hinten abweicht, dann ist keinerlei Art von Stillstand mehr zu denken. — Ganz richtig, sagte er. — Nichts dergleichen also wird uns verwirren, wenn es vorgebracht wird, noch uns irgend mehr überreden, als ob jemals Etwas dasselbe bleibend zugleich in demselben

---

sein der von ihm gesetzten Unterschiede in der Seele nur auf der Beobachtung, und jene Dialektik dient nur dazu, die durch Missbrauch des Denkens herbeigeführten Entstellungen dieser Beobachtungen wieder zu beseitigen.

Sinne und in Bezug auf dasselbe könne Entgegengesetztes erleiden oder sein oder auch thun.[126a]) — Mich [437 gewiss nicht, sagte er. — Dennoch aber, sprach ich, damit wir nicht nöthig haben, alle dergleichen Einwendungen durchzugehen und weitläufig zu beweisen, dass sie unrichtig sind, so lass uns in der Voraussetzung, dass sich dieses so verhält, weiter gehen und uns anheischig machen, wenn uns dies jemals anders erschiene als so, so solle Alles, was uns hieraus folgt, für nichtig erklärt sein. — So, sagte er, müssen wir es freilich machen.

XIII. Nun aber, sprach ich, wirst Du doch das Gewähren dem Abschlagen, und das Trachten, Etwas zu bekommen, dem Ablehnen, und das An-sich-ziehn dem Von-sich-stossen, Alles dergleichen für einander Entgegengesetztes, es sei nun Thun oder Leiden, erklären, denn von dieser Seite wollen wir keinen Unterschied machen? — Allerdings für entgegengesetzt, sagte er. — Wie also? fuhr ich fort, Hungern und Dursten und überhaupt die Begierden und so auch das Wollen und Wünschen, setzest

---

126a]) Hier kämpft Plato mit grosser Energie für den Satz, dass das Widersprechende nicht ist; einen Satz, den der Realismus als den zweiten Fundamentalsatz der Erkenntniss hinstellt. Schon zu Plato's Zeit war die Gültigkeit dieses Satzes von den Sophisten bestritten worden. Sie hatten dasselbe Mittel dazu benutzt, was auch Hegel angewendet hat, nämlich die blossen Beziehungen, welche von einem Gegenstande ausgesagt werden, für seiende Eigenschaften desselben zu nehmen. Dann ist allerdings z. B. Sokrates zugleich älter und jünger, grösser und kleiner, und der Widerspruch seiend, während doch diese Bestimmungen nichts Seiendes ausdrücken, sondern nur Beziehungen im Denken (Vergleichungen) zu einem Andern. Je nach der Verschiedenheit dieses Andern müssen sie natürlich für Ein und dasselbe in dem entgegengesetzten Sinne ausfallen. Dieselbe Frage behandelt Plato in seinem Dialoge Parmenides, ohne jedoch die Erkenntniss der Natur der Beziehungen zu erreichen. Deshalb wird auch hier die Frage breiter verhandelt, als nöthig ist, wenn einmal diese Natur der Beziehungen und ihr Unterschied von den Begriffen des Seienden erkannt ist.

Du nicht Alles dieses unter jene eben angeführten Begriffe? wirst Du z. B. nicht immer sagen, dass die Seele des Begehrenden darnach trachtet, was sie begehrt, oder dass sie das an sich zieht, wovon sie wünscht, dass es ihr werde? oder wiederum, sofern sie will, dass ihr Etwas gereicht werde, dass sie dies bejahend zu sich her winkt, gleichsam als ob Jemand sie sähe danach streben, dass es ihr werde? — Ich gewiss. — Und wie? das Verwerfen und Nicht-wollen noch begehren, wollen wir nicht sagen, dass dies zu dem Abstossen und Von-sich-weg-treiben und zu Allem, was jenem entgegengesetzt ist, gehöre? — Wie sollten wir nicht? — Nachdem nun dieses sich so verhält, sagen wir doch, es gebe Etwas, das wir Begierden nennen, und die stärksten unter diesen seien, die wir Durst und Hunger nennen? — Das sagen wir, sprach er. — Und die eine ist des Getränks Begierde, die andre der Speise? — Ja. — Ist nun wohl, sofern Durst ist, noch nach etwas Mehrerem, als wir sagten, Begierde in der Seele? — Nein. — Ich meine, ist Durst wohl Durst nach warmem Getränk oder kaltem, oder nach vielem oder wenigem, oder auch mit einem Worte nach einem bestimmten Getränk? oder wird nur, wenn Wärme ausser dem Durst da ist, diese die Begierde nach dem kalten dazu hervorbringen; und wenn Kälte die des warmen, wenn aber wegen Zugesellung der Vielheit der Durst viel ist, diese die Begierde des Vielen, wenn er aber gering ist, dann die des Wenigen; das Dursten selbst aber niemals die Begierde nach irgend etwas Anderem werden, als worauf es seiner Natur nach geht, auf das Getränk selbst, und ebenso auch das Hungern auf die Speisen? — So, antwortete er, jede Begierde auf dasjenige allein an und für sich, worauf sie ihrer Natur nach geht; auf das so oder so desselben aber nur das Hinzukommende. — Dass uns aber nur nicht Einer, sprach ich, unversehens damit beunruhige, dass Niemand Trank schlechthin begehrt, sondern geniessbaren Trank, und nicht
438] Speise, sondern geniessbare Speise, weil ja Alle das Gute begehren. Wenn also der Durst eine Begierde ist, müsse er auf Gutes gehn, sei es nun Getränk, oder worauf sonst die Begierde geht, und die andern ebenso. — Der könnte wohl scheinen, antwortete er, Etwas zu sagen, der dies sagte. — Aber doch, sprach ich, was von der Art ist,

dass es sich auf Etwas bezieht, das bezieht sich so und so beschaffen auch auf ein so und so Beschaffenes, wie mich dünkt, an und für sich aber auch nur jedes auf das Seinige an und für sich. — Das habe ich nicht verstanden, sagte er. — Hast Du nicht verstanden, sagte ich, dass das Grössere von der Art ist, dass es grösser ist als Etwas? — Freilich wohl. — Und zwar als das Kleinere? — Ja. — Und das weit Grössere doch als das weit Kleinere? Nicht wahr? — Ja. — Nicht auch das ehedem Grössere als ein ehedem Kleineres, und das künftig Grössere als ein künftig Kleineres? — Als was sonst? sagte er. — Auch wohl das Mehrere zu dem Wenigeren und das Doppelte zu dem Halben und Alles dergleichen, und ebenso das Schwerere zu dem Leichteren und das Schnellere zu dem Langsameren und ferner das Warme zu dem Kalten, und alles dem Aehnliche verhält sich ebenso? — Allerdings. — Und wie mit der Erkenntniss? ist es nicht dieselbe Weise? Die Erkenntniss überhaupt ist Erkenntniss eines überhaupt Erkennbaren, oder wie man das nennen will, worauf die Erkenntniss sich bezieht; eine gewisse und irgendwie beschaffene Erkenntniss aber nur eines gewissen und irgendwie beschaffenen Erkennbaren. Ich meine nämlich dergleichen. Ist nicht die Erkenntniss, wenn sie die von dem Bau eines Hauses ist, so von den übrigen Erkenntnissen unterschieden, dass sie Baukunst heisst? — Ohne Zweifel. — Doch wohl, weil sie nun eine so bestimmte ist wie keine von den übrigen? — Ja. — Und weil eines irgendwie Bestimmten, ist sie selbst eine irgendwie bestimmte? und ebenso auch die anderen Künste und Wissenschaften? — So ist es. —

XIV. Dieses also, sprach ich, glaube, dass ich damals habe sagen gewollt, wenn Du es denn jetzt verstanden hast, dass, was immer von einem Andern ist, was es ist, es an und für sich auch nur von jenem an und für sich ist; von dem irgendwie Bestimmten aber auch nur das selbst irgendwie Bestimmte. Und ich sage nicht, dass es selbst so wie jenes, worauf es sich bezieht, bestimmt ist, so dass die Erkenntniss des Gesunden und Kranken selbst gesund und krank wäre, und die des Guten und Bösen selbst gut und böse; sondern nur dass, weil sie nicht mehr dessen an und für sich, worauf Erkenntniss geht, Erkenntniss war, sondern eines irgendwie

bestimmten Solchen, und das war eben das Gesunde und Krankhafte, sie auch selbst eine irgendwie bestimmte geworden ist, und dies nun gemacht hat, dass sie nicht mehr Erkenntniss schlechthin heisst, sondern, da ein Bestimmtes hinzugekommen ist, Heilkenntniss.[126b]) — Ich verstehe, sagte er, und es scheint mir sich so zu ver-
439] halten. — Und den Durst, sprach ich, wirst Du den nicht unter diejenigen Dinge setzen, die, was sie sind, auf Etwas gehend sind? er ist aber doch Durst? — Ja, sprach er, nämlich auf Getränk. — Also auch auf ein gewisses Getränk nur ein gewisser Durst, Durst aber an und für sich weder auf vieles oder weniges, noch auf gutes oder schlechtes, noch mit einem Wort auf irgendwie bestimmtes Getränk, sondern Durst an und für sich seiner Natur nach nur auf Getränk an und für sich.

[126b]) Plato vermischt hier die Lehre von den Beziehungen mit der von den Begriffen. Das Eigenthümliche jener ist, dass die Beziehung immer Mehrere verlangt, um gedacht werden zu können; so giebt es kein Grösseres ohne ein Kleineres, keine Ursache ohne eine Wirkung. Die Begriffe entstehen nun zwar auch aus der Trennung einer bildlichen Vorstellung, wobei zwei Theile, das begriffliche Stück und der bildliche Rest, herauskommen, allein diese sind nicht so an einander gebunden, dass das Eine nicht ohne das Andere vorgestellt werden könnte. Deshalb kann man sich ein Haus vorstellen ohne seine Besonderung in ein Wohnhaus oder ein Vorrathshaus, und den Begriff: Kunst ohne seine Besonderung zur Heilkunst, Baukunst u. s. w. Es ist das Allgemeine und das Besondere, was Plato hier behandelt, indem er zeigen will, dass das Eine das Andere nicht bedingt; während die Beziehung ohne Beides (ohne die Verglichenen) nicht gedacht werden kann. Plato hält indess diesen wichtigen Unterschied beider Klassen von Vorstellungen nicht scharf getrennt. So kann der Durst als Beziehung gefasst werden, er ist dann ohne ein zu Trinkendes nicht vorzustellen; allein er kann auch als Allgemeines vorgestellt werden, wo seine Besonderung zu starkem oder schwachem Durst u. s. w. nicht mit gedacht zu werden braucht. — Die Breite der Darstellung erklärt sich daraus, dass diese Lehre damals erst im Entstehen war.

— Auf alle Weise freilich. — Des Durstenden Seele also, inwiefern er durstet, will nichts Anderes, als trinken; dies begehrt sie, und danach strebt sie. — Offenbar ja. — Und nicht wahr, wenn jemals irgend Etwas sie zurückzieht, wenn sie durstet, so wäre dies etwas Anderes in ihr als das Durstende und sie wie ein Thier zum Trinken Antreibende selbst? Denn es kann ja nicht, sagen wir, dasselbe dem für es selbigen in Bezug auf dasselbe zugleich Entgegengesetztes thun. — Freilich nicht. — Wie es, glaube ich, von einem Schützen nicht richtig gesagt ist, dass seine Hände zugleich den Bogen losschnellen und anspannen, sondern dass die eine Hand die losschnellende ist und die andre die anspannende. — Allerdings freilich, sagte er. — Ob wir nun wohl sagen sollen, dass bisweilen Einige, welche dursten, doch nicht trinken wollen? — Wohl, sagte er, gar Viele und oftmals. — Was also, sagte ich, soll Einer hiervon wohl sagen? Nicht dass in ihrer Seele zwar das zu trinken Befehlende sei, in ihrer Seele aber auch das Verhindernde, und zwar als ein Anderes, und welches über jenes Befehlende Gewalt hat? — Das dünkt mich wenigstens, sagte er. — Und kommt nun nicht das dergleichen Verbietende, wenn es kommt, durch Ueberlegung, das Treibende und Ziehende aber ist da vermöge eines leidentlichen und krankhaften Zustandes? — Das ist deutlich. — Nicht mit Unrecht also, sprach ich, wollen wir dafür halten, dass diese ein Zwiefaches und von einander Verschiedenes sind, und das, womit die Seele überlegt und rathschlagt, das Denkende und Vernünftige der Seele nennen, das aber, womit sie verliebt ist und hungert und durstet und von den übrigen Begierden umhergetrieben wird, das Gedankenlose und Begehrliche, gewissen Anfüllungen und Lüsten Befreundete. — Gewiss nicht mit Unrecht, sondern mit grosser Wahrscheinlichkeit, sagte er, werden wir dieses annehmen. — Diese zwei Arten also, sprach ich, seien uns bestimmt als in der Seele einwohnend.[127]) — Aber der Muth und

[127]) Mit Hülfe der Beobachtung und nach Zurückweisung der Angriffe der sophistischen Gegner gelangt hier Plato zu dem Dasein von Unterschieden in der Seele, also zur Wahrheit; die Frage ist nur, wie diese Wahrheit sich mit der Einheit der Seele vertrage. Darin

das, womit wir uns ereifern, ist dieses eine dritte? oder welcher von jenen beiden wäre er gleichartig?[128]) — Vielleicht doch, sagte er, dem einen, dem Begehrlichen. —

---

allein liegt alle Schwierigkeit der Frage. Auf diese geht indess Plato nicht ein. Sie betrifft die Natur des Ich; die Frage, ob dieses Ich ein immer identisches oder auch ein veränderliches ist; ob es blos ein begriffliches oder ein besonderes Element in der Seele ist; ob das Ich sein Wesen nur in dem Wissen der Seele oder auch in dem Sein derselben habe u. s. w. Diese Fragen treten in der Philosophie der Griechen noch nicht hervor; sie beginnen erst mit dem subjektiven Idealismus der neuern Zeit; sie bilden jetzt eine Hauptfrage der Philosophie, während die Griechen noch in naiver Weise sich mit der in jedem Bewusstsein gegebenen Einheit der Seele begnügten und keine Schwierigkeit darin fanden, dass diese Einheit zugleich eine Vielheit befassen könne.

128) Die beiden Elemente, welche Plato zunächst in der Seele unterscheidet, das Denken und das Begehren, sind leicht zu verstehen; die neuere Psychologie unterscheidet aber drei elementare Zustände in der Seele: 1) Wissen, 2) Gefühl, und 3) Begehren. Das Wissen besondert sich zu Wahrnehmen und Denken; das Gefühl besodert sich zu dem der Lust und der Achtung; das Begehren dagegen geht keine Besonderung ein und bleibt immer an sich dasselbe Streben, Wollen, Verlangen u. s. w., d. h. ein Zustand, der, wie jene nicht definirt, sondern nur durch Selbstbeobachtung kennen gelernt werden kann.

Das „Denkende und Vernünftige“ (λογιστικον) des Plato gehört nun zu dem Wissen unter 1) und ist nur deshalb nicht dasselbe, weil Plato das Wahrnehmen davon ausschliesst; das Begehrliche (επιθυμητικον) des Plato umfasst zwar jenes dritte Element, aber nicht ausschliesslich, und überdem umfasst es auch einen Theil der Gefühle, insbesondere die der Lust und des Schmerzes. Deshalb ist durch diese zwei Zustände des Plato die Seele noch nicht erschöpft, und deshalb stellt Plato in dem „Muth“ (θυμος) noch einen dritten Zustand hin, dessen Wesen er ausführlich darzulegen sucht. Da im Deutschen das entsprechende Wort dafür fehlt (Schleiermacher hat es früher mit „Eifer“ übersetzt und thut dies später auch

Aber, sprach ich, ich habe einmal Etwas gehört und glaube dem, wie nämlich Leontios, der Sohn des Aglaion, einmal aus dem Peiraieus an der nördlichen Mauer draussen

---

hier), so fällt dem deutschen Leser auch die Auffassung dieses Begriffes schwer. Indess erhellt aus Plato's Darstellung, dass er unter θυμος wesentlich die Gefühle der Achtung und das aus diesen hervorgehende Begehren versteht. Schon die Vollständigkeit, mit der dann die Eintheilung allen Inhalt der Seele befasst, führt dazu, und wenn auch Plato den scharfen Gegensatz zwischen den Gefühlen der Lust und der Achtung nicht erkannt hat, so zeigen doch seine Beispiele, dass es wesentlich die letzteren sind, welche ihm bei dem θυμος vorschweben. Es ist nicht der Kampf der einen Lust gegen die andere, sondern der Kampf des sittlichen Gefühls gegen die Lust überhaupt. Deshalb verbindet sich der θυμος mit der Vernunft, deshalb erträgt der θυμος die Nähe dessen, von dem er beleidigt worden; deshalb empört er sich gegen das Unwahre; deshalb gleicht er dem Hunde des Hirten.

Indem Plato sonach den θυμος von dem λογιστικον absondert, steht er auf der Seite des Realismus und erkennt an, dass das Denken allein den Willen nicht bestimmen und die Antriebe der Lust nicht bekämpfen kann, sondern dass dazu noch ein besonderes Gefühl gehört, was sich mit den Gedanken verbinden muss, um dem Gefühl und den Trieben der Lust entgegenzutreten. Nur der Ursprung dieses Gefühls und sein tiefer Gegensatz gegen die Lust wird von Plato nicht erkannt; deshalb vermag er auch die Natur des Sittlichen und das Sollen, wie dessen Inhalt nicht aus dem Ist abzuleiten, sondern ist genöthigt, das Sittliche als ein Unmittelbares, nicht weiter Abzuleitendes zu nehmen, dem er, um seinen Werth auszudrücken, dann ein höheres Sein als allem Uebrigen zutheilt. So wird das Sittliche das ὀντως ὀν, die Idee, blos deshalb, weil Plato die Erhabenheit desselben und seine Macht über den Menschen aus dem Natürlichen abzuleiten nicht vermag.

Dennoch erhellt aus dem Vorstehenden, dass Plato sich von Kant, Fichte und Hegel wesentlich unterscheidet; diese identifiziren das sittliche Wollen mit dem Denken und lassen die Vernunft unmittelbar den Willen

herauf kam und merkte, dass beim Scharfrichter Leich-
440] name lägen, er zugleich Lust bekam, sie zu sehen, zugleich aber auch Abscheu fühlte und sich wegwendete, und so eine Zeit lang kämpfte und sich verhüllte; dann aber, von der Begierde überwunden, mit weit geöffneten Augen zu den Leichnamen hinlief und sagte: „Da habt Ihr es nun, Ihr Unseligen, sättiget Euch an dem schönen Anblick!“ — Das habe ich auch gehört, sagte er. — Diese Erzählung nun, sprach ich, deutet darauf, dass der Eifer bisweilen gegen die Begierde streitet, als ein Anderes gegen ein Anderes. — Darauf deutet sie freilich, sagte er. —

XV. Merken wir nicht nun auch anderwärts oftmals, sagte ich, wenn Jemanden Begierden gegen seine Ueberlegung zwingen, dass er selbst schimpft und sich ereifert über das Zwingende in ihm? und dass also in dem Aufstande beider gegen einander der Eifer eines solchen ein Verbündeter der Vernunft wird? dass er sich aber zu den Begierden gesellen sollte, wenn die Vernunft ausspricht, dass man Etwas nicht thun soll, dieses, glaube ich, wirst Du nicht sagen können, dass Du jemals bei Dir selbst bemerkt hättest, dass es geschehen sei, noch bei einem Andern. — Nein, beim Zeus! sagte er. — Und wie? fuhr ich fort, wenn Einer glaubt Unrecht gethan zu haben, ist er nicht, je edler, um desto weniger im Stande, zu zürnen, wenn er auch Hunger und Durst oder sonst etwas dieser Art von dem leiden muss, von dem er glaubt, dass er ihm dieses mit Recht anthue? und ist es nicht so, wie ich sage, dass sein Eifer sich gegen diesen nicht erheben will? — Richtig, sagte er. — Wie aber, wenn Jemand Unrecht zu leiden glaubt, gährt er nicht in diesem und wird wild und verbündet sich mit dem, was ihm gerecht dünkt, mag er auch Hunger und Durst und Kälte und Alles dergleichen erleiden müssen, und siegt durch Beharrlichkeit und macht seiner edlen Bestrebungen kein Ende, bis er es entweder durchgeführt hat oder drauf geht, oder wie der Hund von dem Hirten, so von der bei ihm wohnenden Vernunft zurückgerufen und besänftigt wird? — Ganz so, sagte er, ist es, wie Du sagst, wie ja auch wir in unsrer Stadt die Helfer gleichsam als Hunde

---

und das Handeln bestimmen; sie entfernen sich damit weiter von der Wahrheit als Plato.

den Herrschern, als den Hirten der Stadt, unterwürfig gemacht haben. — Sehr schön, sprach ich, merkst Du, was ich sagen will. Aber gewahrst Du ausser dem wohl auch noch dieses? — Welches doch? — Dass es uns ganz entgegengesetzt erscheint mit dem Muthartigen, als nur eben. Denn damals meinten wir es, sei es auch ein Begehrliches; jetzt aber sagen wir: Weit gefehlt, sondern vielmehr ergreife es in dem Zwiespalt der Seele die Waffen für das Vernünftige. — Allerdings. — Etwa auch als ein von diesem Verschiedenes? oder als eine Art des Vernünftigen, so dass nicht Dreierlei, sondern nur Zweierlei in der Seele wäre, das Vernünftige und das Begehrliche? oder, wie in der Stadt drei verschiedene Arten sie zusammenhielten, die erwerbende, die helfende und die berathende, ist so auch in der Seele dieses ein Drittes, das Eifrige, von Natur dem Vernünftigen beistehend, [**441** wenn es nicht etwa durch schlechte Erziehung verdorben ist? — Nothwendig, sagte er, ein Drittes. — Ja, sprach ich, wenn es sich auch von dem Vernünftigen verschieden zeigt, wie es sich von dem Begehrlichen unterschieden gezeigt hat. — Das ist wohl nicht schwer zu zeigen, sagte er. Denn das kann ja Einer schon an den Kindern sehen, dass sie, nur eben geboren, schon voll Eifers sind, von Nachdenken aber scheinen mir wenigstens Einige gar niemals etwas zu bekommen, und die Meisten nur sehr spät. — Ja beim Zeus, sprach ich, das hast Du schön gesagt. Und auch noch an den Thieren kann man sehen, was Du meinst, dass es sich so verhält. Und auserdem wird auch das Homerische, was wir oben schon irgendwo angeführt haben, Zeugniss davon geben, das: „Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten;“ denn hier hat Homeros ganz deutlich als Eines von dem Andern verschieden das über das Bessere und Schlechtere Nachdenkende dem gedankenlos sich Ereifernden zuredend gedichtet. — Offenbar, sagte er, hast Du ganz Recht. —

XVI. Dieses also, sprach ich, haben wir mit Mühe durchgemacht; und es steht uns nun zur Genüge fest, dass dieselben Verschiedenheiten, wie der Stadt auch in eines jeden Einzelnen Seele, sich zeigen, und gleich an Zahl. — So ist es. — Nun ist also wohl auch jenes schon nothwendig, dass, wie die Stadt weise war und wodurch,

so auch, und eben dadurch der Einzelne weise ist. — Nothwendig. — Und wodurch der Einzelne tapfer und wie, dadurch auch die Stadt tapfer sei und ebenso, und dass auch in allem Uebrigen, was die Tugend betrifft, beide sich auf gleiche Weise verhalten. — Nothwendig. — Auch gerecht also, o Glaukon, denke ich, werden wir sagen müssen, sei ein Mann auf dieselbe Weise, wie auch der Staat gerecht war. — Auch das ist ganz nothwendig. — Aber wir haben doch wohl das noch nicht vergessen, dass jene dadurch gerecht war, dass jede von jenen drei Gattungen in ihr das Ihrige that? — Wir scheinen es, sagte er, ja wohl nicht vergessen zu haben. — Also müssen wir bedenken, dass auch ein Jeder von uns, in welchem sie jede das Ihrige thun, gerecht sein wird und das Seinige verrichtend. — Allerdings, sagte er, müssen wir das bedenken. — Nun gebührt doch dem Vernünftigen, zu herrschen, weil es weise ist und für die gesammte Seele Vorsorge hat? dem Eifrigen aber, diesem folgsam zu sein und verbündet? — Freilich. — Und wird nun nicht, wie wir sagten, die rechte Mischung der Musik und Gymnastik sie zusammenstimmend machen, indem sie das eine anspornt und nährt durch schöne Reden und Kenntnisse, das andere aber zuredend und besänftigend **442**] durch Wohlklang und Zeitmaass mildert? — Offenbar ja, sprach er. — Und diese beiden nun, so auferzogen, und in Wahrheit in dem Ihrigen unterwiesen und gebildet, werden dann dem Begehrlichen vorstehen, welches wohl das Meiste ist in der Seele eines Jeden und seiner Natur nach das Unersättlichste, welches sie dann beobachten werden, damit es nicht etwa, durch Anfüllung der sogenannten Lust des Leibes gross und stark geworden, unternehme, anstatt das Seinige zu verrichten, vielmehr die Andern zu unterjochen und zu beherrschen, was ihm nicht gebührt, und so das ganze Leben Aller verwirre. — Allerdings, sagte er. — Werden nun nicht, sprach ich, auch den äusseren Feind diese beiden am besten abhalten, wenn für das Gesammte Seele und Leib jenes berathet, dieses wehrt, dem Herrschenden aber folgt und durch Tapferkeit das Beschlossene vollzieht? — So ist es. — Auch tapfer also, meine ich, nennen wir jeden Einzelnen, vermöge dieses Theils, wenn sein Muthartiges durch Lust und Unlust hindurch immer treu bewahrt, was

von der Vernunft als furchtbar ist angekündigt worden, und was als nicht. — Richtig, sagte er. — Und weise durch jenen kleineren Theil, welcher in ihm herrscht und dieses verkündigt, indem auch in dem Einzelnen dieser Theil in sich hat die Erkenntniss dessen, was einem Jeden und dem Ganzen aus allen dreien Gemeinsamen zuträglich ist. — Allerdings. — Und wie? besonnen nicht durch die Freundschaft und Zusammenstimmung eben dieser? wenn das Herrschende mit dem Beherrschten einmüthig ist darüber, dass das Vernünftige herrschen soll, und sie nicht mit einander im Streit sind. — Nichts Anderes, sprach er, ist ja wohl Besonnenheit des Staates und des Einzelnen. — Also auch gerecht, wie wir nun schon oft gesagt haben, wird er durch dasselbe und auf dieselbe Weise sein?[129]) — Ganz nothwendig. — Wie aber, fuhr ich

---

[129]) Plato erläutert hier an der Verfassung des Staats die Verfassung des Einzelnen. Es bestehen nach Plato auch in dem Einzelnen drei Elemente, welche die Weisheit, die Tapferkeit und das Lust-Begehren vertreten und das Gerechte und Sittliche liegt bei dem Einzelnen wie bei dem Staat in der Zusammenstimmung dieser Elemente. Während so Plato aus dieser Natur des Einzelnen die Bestätigung für die Wahrheit seines Staates ableitet, lässt sich leicht auch das Gegentheil daraus herleiten. Denn wenn jeder Einzelne nur sittlich ist, dass er alle vier Tugenden in sich vereinigt, so können auch im Staat diese Tugenden nicht an verschiedene Personen und Stände vertheilt sein, wie Plato will, sondern jeder Bürger muss in gleicher Weise an denselben Theil haben. Diese Folgerung ist unvermeidlich, und um ihr auszuweichen, war Plato schon oben genöthigt, die niedere Klasse aus einer rein begehrlichen zu einer besonnenen zu machen. Ebenso verwandelt er hier die Herrschaft des vernünftigen Theiles in eine Zustimmung des Begehrlichen zu seiner Unterordnung unter jenen. Dies ist ein Widerspruch; denn in den Lustbegierden des Menschen liegt diese Zustimmung nicht; nur von der Vernunft und dem θυμος kommt ihre Unterordnung; ohne dies wäre die Lustbegierde das Herrschende. Da nun im Staat der niedere Stand nicht in dieser Auflehnung belassen werden kann, so ist Plato genöthigt, um die Ruhe in seinem Staat zu erhal-

fort, schwebt uns nicht dunkel irgend etwas vor, als ob doch die Gerechtigkeit etwas Anderes sein müsse, als wofür wir sie im Staat erkannten? — Mir meinestheils, sagte er, scheint es nicht. — Auf die Art wenigstens, sprach ich, können wir der Sache vollkommen gewiss werden, falls etwa in unserer Seele noch irgend etwas zweifelhaft ist, wenn wir nämlich jenes Gewöhnliche daran versuchen. — Welches doch? — Wie wenn wir uns erklären sollten über jenen Staat und den ihm ähnlich gearteten und gebildeten einzelnen Mann, ob wohl von ihm zu glauben ist, dass ein solcher, wenn Gold und Silber bei ihm niedergelegt wäre, es unterschlagen werde. Wer, glaubst Du wohl, werde der Meinung sein, dass dieser dies eher thun werde als die, welche nicht so sind? — Niemand, antwortete er. — Also auch von Tempelraub **443**] und Diebstahl und Verrätherei gegen besondere Freunde sowohl als gegen das gemeine Wesen wird ein solcher fern sein? — Fern. — Und auch wohl nicht im Mindesten untreu in Eidschwüren und andern Verträgen? — Wie sollte er wohl! — Und Ehebruch oder Gleichgültigkeit gegen die Eltern oder Vernachlässigung der Götter kommt ja wohl jedem Anderen eher zu als Diesem? — Gewiss Jedem, sagte er. — Und von dem Allen ist doch die Ursache, dass von dem, was in ihm ist, Jegliches das Seinige verrichtet in Absicht auf Herrschen und Beherrschtwerden? — Dieses freilich und nichts Anderes. — Wie also? Begehrst Du, dass die Gerechtigkeit noch etwas Anderes sei als dieses Vermögen, welches einzelne

---

ten, diesem Stande nicht blos das sinnliche Begehren zuzutheilen, sondern auch das Vernünftige und das eifrige oder sittliche Gefühl; denn nur wenn sie auch dieses Beides haben, kommt die Besonnenheit heraus, vermöge deren sie freiwillig sich den Wächtern unterordnen. So kann schon Plato selbst seine Begriffe nicht aufrecht erhalten; und es ist leicht zu zeigen, dass auch seine Herrscher das Muthige und das Besonnene in sich tragen müssen, und seine Krieger das Weise und das Besonnene; weil in keiner Stellung der Mensch blos mit einem Elemente seine bestimmte Aufgabe erfüllen kann, sondern überall aller Elemente, d. h. des Sittlichen in seiner Totalität, bedarf.

Menschen sowohl als Staaten zu solchen macht? — Nein, beim Zeus, sprach er, ich nicht. —

XVII. So ist uns also der Traum vollständig erfüllt, von dem wir sagten, dass er uns vorschwebe, dass wir gleich im Anfang der Begründung unseres Staates durch Gunst irgend eines Gottes auch in den Anfang und die Grundzüge der Gerechtigkeit scheinen eingeschritten zu sein. — Auf alle Weise freilich. — Und Jenes also, o Glaukon, war, weshalb es sich ja auch heilsam zeigt, eine Art von Schattenbild der Gerechtigkeit, dass der von Natur Schusterhafte auch Recht thue, nur Schuhe zu machen und nichts Anderes zu verrichten, und der Zimmermännische nur zu zimmern, und die Andern ebenso. — Das leuchtet ein. — In Wahrheit aber war die Gerechtigkeit, wie sich zeigte, zwar etwas dieser Art, aber nicht an den äusseren Handlungen in Bezug auf das, was dem Menschen gehört, sondern an der wahrhaft innern Thätigkeit, in Absicht auf sich selbst und das Seinige, indem Einer nämlich Jegliches in ihm nicht lässt Fremdes verrichten, noch die verschiedenen Kräfte seiner Seele sich gegenseitig in ihre Geschäfte einmischen, sondern Jeglichem sein wahrhaft Angehöriges beilegt und sich selbst beherrscht und ordnet und sein selbst Freund ist, und die drei in Zusammenstimmung bringt, ordentlich wie die drei Hauptglieder jedes Wohlklangs den Grundton und den dritten und fünften, und wenn noch etwas zwischen diesen liegt, auch dies Alles verbindet und auf alle Weise Einer wird aus Vielen besonnen und wohl gestimmt, und so erst verrichtet, wenn er etwas verrichtet, es betreffe nun Erwerb des Vermögens oder Pflege des Leibes oder auch bürgerliche Geschäfte und besondere Verhandlungen, dass er in dem Allen diejenigen für gerechte und schöne Handlungen hält und erklärt, welche diese Beschaffenheit unterhalten und mit hervorbringen, und für Weisheit die diesen Handlungen vorstehende Einsicht, sowie für ungerecht die Handlungen, welche diese Beschaffenheit aufheben, und für Thorheit die solchen vorstehende Meinung. — Auf alle Weise, sprach er, [444 o Sokrates, hast Du Recht. — Wohl denn! sprach ich, wenn wir nun behaupteten, den gerechten Mann und Staat, und was die Gerechtigkeit in ihnen ist, gefunden zu haben, würden wir uns, denke ich, wohl nicht sehr zu täuschen

scheinen. — Beim Zeus! wohl nicht, sagte er. — Wir wollen es also behaupten? — Das wollen wir.[130]) —

XVIII. So sei es denn! sprach ich. Nächst diesem aber, denke ich, müssen wir die Ungerechtigkeit in Betrachtung ziehen. — Offenbar. — Muss sie nun nicht ihrerseits ein Zwiespalt eben dieser dreie sein, und eine Vielthuerei und Fremdthuerei und ein Aufstand irgend eines Theiles gegen das Ganze der Seele, um in ihr zu herrschen; da es ihm nicht zukommt, sondern er ein solcher ist von Natur, dass es ihm gebührt, dem, welches von dem herrschaftlichen Geschlecht ist, zu dienen. Dergleichen, denke ich, werden wir sagen, und eben dieser Kräfte Verwirrung und Verirrung sei nun die Ungerechtigkeit und Ungebundenheit und Feigheit und Unvernunft und insgesammt alle Schlechtigkeit. — Eben dieses gewiss, sagte er. — Also ist nun auch, sprach ich, das Ungerechthandeln und Unrechtthun und ebenso das Rechtthun alles

---

130) Hier erklärt Plato selbst, dass die Gerechtigkeit, d. h. die richtige Uebereinstimmung der drei elementaren Tugenden, zu allem Handeln nöthig sei und weder bei der Pflege des Leibes noch bei bürgerlichen Geschäften entbehrt werden könne. Der Schluss lag hier nahe, dass deshalb seine Verfassung falsch sei, weil da diese elementaren Tugenden an verschiedene Stände vertheilt werden. In Wahrheit ist dies auch der fundamentale Fehler in dem Platonischen Staate, und es ist gerade der hohe Vorzug der moderneu Staatsformen, dass diese inneren Gegensätze in den Bürgern beseitigt sind, und dass ihre Theilnahme an dem Staat darauf beruht, dass in Allen die einzelnen Tugenden der Erkenntniss, des Muthes und der Besonnenheit vorhanden seien. Deshalb nimmt jetzt jeder Bürger thätig Theil an der Gesetzgebung und Verwaltung (Parlament, allgemeines Wahlrecht, Selbstverwaltung), und deshalb nimmt Jeder Theil an der Vertheidigung des Staates gegen seine äussern und innern Feinde (allgemeine Wehrpflicht, Bürgerwehr, Landwehr), und deshalb beruht die Besonderung zu verschiedenen Ständen jetzt nicht mehr auf dem Vorwiegen besonderer Tugenden in besonderen Klassen, sondern nur auf dem Unterschied der technischen Anlagen und Fertigkeiten, während das Sittliche in Jedem in gleicher Weise vorhanden sein muss.

dieses wohl schon ganz deutlich bestimmt, wenn ja auch Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit es sind. — Woher das? — Weil sie, sprach ich, gar nicht unterschieden von dem Gesunden und Ungesunden, was dieses für den Leib ist, für die Seele sind. — Wie so? fragte er. — Das Gesunde bewirkt doch Gesundheit, und das Ungesunde Krankheit? — Ja. — Bewirkt nicht auch das Rechtthun Gerechtigkeit, und das Unrechtthun Ungerechtigkeit? — Nothwendig. — Gesundheit bewirken, heisst aber das Leibliche in ein naturgemässes Verhältniss des Beherrschens und von einander Beherrschtwerdens bringen, und Krankheit, in ein naturwidrig Herrschen und Beherrschtwerden eins vom andern. — Das heisst es. — Nicht auch wiederum, sprach ich, Gerechtigkeit bewirken, das in der Seele in ein naturgemässes Verhältniss bringen des Herrschens und von einander Beherrschtwerdens? Ungerechtigkeit aber in ein naturwidriges Herrschen und Beherrschtwerden eines vom andern? — Offenbar, sagte er. — So wäre denn die Tugend, wie es scheint, eine Gesundheit und Schönheit und Wohlbefinden der Seele, die Schlechtigkeit aber Krankheit und Hässlichkeit und Schwäche. — So ist es. — Führen nun nicht auch schöne Beschäftigungen zum Besitz der Tugend, hässliche aber zur Schlechtigkeit? — Nothwendig.[131]) —

---

131) Diese Ausführung, so wie die kurz vorhergegangenen, wonach alle besonderen Tugenden (Ehrlichkeit, Rechtlichkeit, Wahrhaftigkeit, Keuschheit) aus dem Begriffe der Gerechtigkeit, wie Plato ihn festgestellt hat, von selbst folgen sollen, zeigen, dass Plato über die Inhaltlosigkeit seines Prinzips sich in einer ähnlichen Täuschung befunden hat, wie Kant, Fichte und Schleiermacher für ihre Prinzipe des Sittlichen. Die Harmonie der Kräfte und das Naturgemässe, welches sowohl bei dem Einzelnen wie bei dem Staate, nach Plato, das Sittliche sein soll, ist nichts als eine Beziehungsform ohne Inhalt. Es bezeichnet nur irgend eine gegenseitige Grenzbestimmung für Kräfte gegen einander; diese kann dabei höchst verschiedenartig ausfallen, und dennoch bleibt sie Harmonie und naturgemäss, wenn eben die einzelnen Kräfte sich ihr fügen. Deshalb kann diese Harmonie ebenso von dem despotischen Staate wie von der Re-

So wäre uns denn nun noch übrig, zu untersuchen, welches von beiden wohl zweckmässig ist, ob Rechtthun und um Schönes sich bemühen und gerecht sein, mag es nun verborgen bleiben oder nicht, dass man ein Solcher ist; oder ob Unrechtthun und ungerecht sein, wenn [445] man nämlich keine Strafe leidet und nicht zur Besserung gezüchtigt wird. — Aber, o Sokrates, sagte er, ganz lächerlich scheint mir wenigstens nun schon diese Untersuchung zu werden, wenn man doch, sobald die Natur des Leibes verderbt ist, glaubt nicht leben zu müssen, auch nicht mit allen Speisen und Getränken und allem Reichthum und aller Gewalt; wenn aber die Natur dessen, wodurch wir doch eigentlich leben, in Unordnung

---

publik ausgesagt werden, sobald nur eben jede Klasse sich in die einmal festgesetzte Ordnung fügt, und deshalb kann diese Harmonie selbst von dem Trunkenbold ausgesagt werden, bei dem eben die Ordnung darin besteht, dass die Leidenschaft und nicht die Vernunft regiert.

Soll also diese Folgerung abgehalten werden, so ist offenbar mehr nöthig als eine solche leere Beziehung; entweder muss aus Anderem erwiesen werden, dass der eine Stand oder das eine Seelenelement die Herrschaft haben müsse, oder es muss aus dem Erfolge nachgewiesen werden, dass eine andere Harmonie nicht die richtige sei. Beides fehlt aber bei Plato, und Beides würde auch sein Prinzip des Sittlichen zerstören; denn es würde die Leerheit desselben darlegen und das Prinzip des Sittlichen in eine andere Bestimmung verlegen.

Gerade weil es unmöglich ist, eine solche andere, in sich selbstständige, feste, erkennbare Bestimmung zu finden, müssen alle Systeme, die dennoch darauf beharren, in leere, formale Prinzipien gerathen und sich damit begnügen. Zu verwundern ist nur, dass dies Leere von den Erfindern selbst nicht bemerkt wird. Dies erklärt sich nur daraus, dass jeder derselben an dem bestimmten inhaltlichen sittlichen Gefühl, was ihn als Sohn seiner Zeit und seines Volkes erfüllt, den allzeit bereiten Gehülfen hat, der ihn über das blos Formale des aufgestellten Prinzips verblendet und überall da einen Inhalt sehen lässt, wo in Wahrheit nur erst der leere Rahmen dazu gefunden ist.

und verderbt ist, ob man dann leben soll, wenn Einer nur alles Andere thun kann, was er will, ausser das nicht, wodurch er eben die Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit los werden und zur Gerechtigkeit und Tugend gelangen könnte, da doch beide uns so erschienen sind, wie wir sie jetzt beschrieben haben.[132]) — Lächerlich freilich, sprach ich. Aber dennoch, da wir einmal bis hierher gekommen sind, so deutlich, als nur möglich ist, einzusehen, dass sich dies wirklich so verhält, so dürfen wir ja nicht ablassen. — Alles, Lieber, beim Zeus, sprach er, nur nicht ablassen. — So komm denn her, sprach ich, damit Du sehest, wie viele Arten meines Bedünkens die Schlechtigkeit hat, die nämlich des Ansehens werth sind. — Ich folge, sagte er, sprich nur. — Nämlich wie von einer Warte herab, sprach ich, zeigt sich mir nun, nachdem wir bis hierher in unserer Rede gestiegen sind, dass es nur eine Gestalt der Tugend giebt, unzählige aber der Schlechtigkeit, unter welchen sich doch gewisse viere auszeichnen als bemerkenswerth. — Wie meinst Du das? fragte er. — So viel, sprach ich, als es Arten der Staatsverfassung giebt, so viel mögen auch wohl Gestalten der

---

132) Plato wendet sich nun, nachdem er den Begriff der Gerechtigkeit entwickelt hat, zu der Frage zurück, ob Reichthum auch das Gewinnbringende, Nützliche (λυσιτελής) sei. Er ist schnell mit der bejahenden Antwort fertig, indem er die Tugend mit der Ordnung und Gesundheit, das Laster mit der Unordnung und der Verderbniss gleichstellt. Allein das ist gerade die in Erl. 131 besprochene Täuschung, dass Plato meint, seine blos formale Gerechtigkeit müsse auch zu einem bestimmten Inhalt führen. Ueberdies wird dabei der Gegensatz der Gefühle der Lust und der Achtung verhüllt; das letztere soll die Schmerzen jenes zudecken und nicht empfinden lassen. Dies sind die Anfänge einer gewaltsamen Verbindung von Sittlichkeit und Glück, welche die Stoiker später aufgenommen und weiter ausgebildet haben, und an der noch gegenwärtig die meisten modernen Systeme sich abmühen, anstatt mit dem Realismus offen anzuerkennen, dass die Verbindung des Glücks mit der Sittlichkeit ein Zufälliges ist, für welches in dem Sittlichen keine Gewähr enthalten ist und sein kann.

Seele sein. — Wie viel also? — Fünf, sprach ich, der Staatsverfassungen und fünf der Seele.[133]) — Erkläre, sagte er, was für welche. — Ich erkläre also, fuhr ich fort, die eine ist diese nämliche von uns beschriebene Art und Weise der Staatsverfassung; sie kann aber zwiefach benannt werden. Denn wenn unter den Herrschenden ein Einzelner sich ausgezeichnet findet, heisst sie das Königthum, wenn aber Mehrere, dann die Aristokratie. — Richtig, sagte er. — Dieses also, sprach ich, ist mir die eine Gestalt. Denn weder die Mehreren noch der Eine würde an den wesentlichen Ordnungen des Staates rühren, wenn der Erziehung und Unterweisung theilhaftig geworden, die wir beschrieben haben. — Wahrscheinlich wohl nicht, sagte er.[134])

---

133) Nämlich vier schlechte und eine gute.

134) Die schlechten Verfassungen und die Frage, wo das wahre Glück zu finden sei, kommen erst später von Buch VIII. ab wieder in Untersuchung. Zur Zeit bleibt Plato noch bei der Betrachtung des guten Staates, d. h. des von ihm gezeichneten Staates.

Höchst merkwürdig ist, dass Plato hier die Form der Exekutivgewalt im Staat, ob monarchisch oder aristokratisch, als etwas Unwesentliches behandelt, während um diese Frage sich in diesem Jahrhundert alle politischen Kämpfe drehen. Plato vertraut der in seinem Staat eingeführten Erziehung; allein früher hat er selbst anerkannt, dass die Gesinnung auch der äusserlichen Institutionen als Stütze bedürfe.

Es erhellt, dass Plato zwar gegen die monarchische und aristokratische Gestalt der Exekutive nichts einzuwenden hat; aber der reinen Demokratie ist er abhold, während die moderne Zeit nach dieser verlangt und unermüdlich ist, neue ausführbare Formen dafür zu finden. Der Widerwille Plato's erklärt sich leicht aus den Zuständen Athen's zu seiner Zeit. Plato's Jugend fällt in den peloponnesischen Krieg und sein Alter in die völlig ausgeartete Volksherrschaft Athen's, welche die Unterjochung Griechenland's durch Philipp von Macedonien vorbereitete.

Die vielen und grossen Fragen, welche sich an die Gestaltung der Exekutive knüpfen, hat Plato, wie es

scheint, gar nicht bemerkt, obgleich sie zu den interessantesten der Staatslehre gehören. Bei Plato treten diese Fragen zurück, weil überhaupt in seinem Staate es innerlich nichts zu regieren giebt, da die Ordnung der Stände und die Erziehung der Wächter die genügende Bürgschaft bieten, dass Alles in Frieden und Eintracht sich bewegen werde. Es bleibt dann nur die Exekutive nach aussen, deren Form am leichtesten zu bestimmen ist. Auch hier zeigt sich die alte Verfassung von Sparta als das Vorbild, welches Plato bei seinem Staate vorgeschwebt hat.

Fünftes Buch.

449] I. Gut also nenne ich eine solche Stadt und Verfassung und richtig, und so auch einen solchen Mann; schlecht aber und verfehlt die übrigen, wenn diese richtig ist, sowohl was Anordnung der Staaten als auch was Ausbildung der Gemüthsart der Einzelnen anlangt, und zwar in vier verschiedenen Gestalten der Schlechtigkeit zu finden. — In was doch für welchen? sagte er. — Da war ich im Begriff, sie der Reihe nach herzuzählen, wie mir deutlich war, dass sie eine aus der andern entständen; Polemarchos aber, denn er sass um ein Weniges weiter ab als Adeimantos, streckte seine Hand aus, ergriff dessen Oberkleid oben an der Schulter, und indem er so Jenen zu sich zog und zugleich sich selbst vorstreckte, sagte er ihm Einiges ins Ohr, wovon wir nichts weiter hörten, als nur: Sollen wir es nun gut sein lassen, sagte er, oder was sollen wir thun? — Nichts weniger, sprach Adeimantos, schon laut redend. — Da fragte ich: Was doch eigentlich wollt Ihr nicht lassen? — Dich! sprach er, weil ich gesagt hatte, was doch. Du scheinst Dir's bequem zu machen, fuhr er fort, und einen ganzen gar nicht kleinen Theil der Rede zu unterschlagen, den Du nicht durchgehen willst, und meinst, es soll uns entgehen, dass Du so obenhin gesagt hast, wie von Weibern und Kindern schon Jedem deutlich sei, dass Freunden Alles gemein sein werde. — Habe ich das also nicht richtig gesagt, o Adeimantos? — Ja! sprach er. Allein dieses Richtig sowie das Uebrige bedarf der Erklärung, welches die Art und Weise der Gemeinschaft sein soll; denn es kann deren gar viele geben. Uebergehe also nicht, welche Du eigentlich meinst. Denn wir haben schon lange darauf gewar-

tet, in der Meinung, Du werdest irgendwo der Kindererzeugung erwähnen, wie sie soll betrieben und wie die Erzeugten aufgezogen werden, und dieser gesammten Gemeinschaft, deren Du erwähntest, der Weiber und Kinder. Denn wir denken, dass dies gar Vieles, ja wohl Alles ausmache für den Staat, je nachdem es richtig oder nicht richtig geschieht. Nun Du aber schon zu einer andern Verfassung übergehen willst, ehe Du dieses hinreichend auseinandergesetzt, haben wir dieses beschlossen, was Du gehört hast, Dich nicht loszulassen, bis Du auch dieses Alles wie das Uebrige durchgegangen bist. — Auch von mir, sagte Glaukon, nehmt nur an, dass ich [**450** meine Stimme eben dahin abgeben. — Lass nur, sprach Thrasymachos, und denke immer, dass wir Alle dieser Meinung sind, o Sokrates. —

II. Was habt Ihr da angerichtet, sprach ich, dass Ihr mich so fest haltet! was für eine Rede regt Ihr da wieder auf, wie ganz von vorne über die Staatsverfassung, über die ich mich als nun schon abgethan freute! sehr zufrieden, wenn Einer dieses, wie es damals gesagt worden ist, annehmen und gut sein lassen wollte; was Ihr aber jetzt von mir fordert, ohne zu wissen, welchen Schwarm von Reden Ihr aufstört, den ich eben, voraussehend dieses, damals übergehen wollte, damit er uns nicht zuviel Unruhe mache. — Wie doch, sprach Thrasymachos, glaubst Du denn, dass Diese hierher gekommen sind, um Gold zu finden, und nicht, um Reden zu hören?[135a] — Ja, antwortete ich, aber doch die das Maass halten. — Das Maass, o Sokrates, sprach Glaukon, um solche Reden zu hören, ist ja wohl das ganze Leben für Vernünftige. Also, was uns betrifft, dass lass nur! Du aber lass es Dir ja nicht zu viel werden, das, wonach wir Dich fragen, auf jede Weise, wie es Dir beliebt, zu erläutern, welches denn für unsere Hüter die Gemeinschaft der Weiber und Kinder sein soll, und der Pflege in ihrer ersten Kindheit während der Zeit zwischen der Geburt

---

135a) „Gekommen, um Gold zu finden," war ein Sprüchwort in Athen, um das Jagen nach leeren Hoffnungen zu bezeichnen. Man hatte einmal geglaubt, der Berg Hymettos bei Athen enthalte Gold, und Alles war hinausgeströmt, es zu finden, aber vergeblich.

und der eigentlichen Erziehung, welche ja die mühvollste zu sein scheint. Uebernimm es also, uns zu sagen, wie sie eigentlich soll beschaffen sein. — Das ist nicht leicht, sprach ich, auszuführen, denn es ist gar viel Unglaubliches dabei, noch mehr als bei dem vorher Ausgeführten. Denn schon dass möglich ist, was vorgetragen wird, dürfte bezweifelt werden; aber wenn es auch sein könnte, so wird doch, dass es so am besten ist, nicht geglaubt werden. Daher ist denn bedenklich, es anzufassen, damit nicht die Rede nur gar wie ein frommer Wunsch erscheine, lieber Freund. — Nur kein Bedenken! sprach er. Denn weder verstockt noch zweifelsüchtig noch übelwollend sind die Zuhörer. — Da fragte ich: O Bester, sagst Du das etwa, um mir Muth zu machen? — Freilich, antwortete er. — Du bewirkst aber ganz das Gegentheil, sprach ich. Denn wenn ich mir zutraute, das zu wissen, wovon ich rede, so wäre mir diese Zusprache ganz willkommen. Denn unter vernünftigen und lieben Menschen auch über die wichtigsten und liebsten Dinge das Wahre, was man weiss, vortragen, das ist ganz sicher und ohne Gefährde; aber, selbst noch ungewiss und suchend zugleich, etwas vortragen, wie ich thun soll, das ist bedenklich und unsicher. Nicht etwa, dass man sich nicht lächerlich mache; denn das ist ja nur kindisch! sondern dass ich nicht, der Wahrheit verfehlend, dann
451] nicht nur selbst liege, sondern auch die Freunde mit mir herunterziehe, und das bei solchen Dingen, wo man am wenigsten sollte fehlgetreten haben. Ich will aber die Adrasteia anflehen,[135 b)] o Glaukon, wegen dessen, was ich sagen will. Denn ich achte es für ein geringeres Vergehen, unvorsätzlich Jemanden getödtet zu haben, als Einen verführt in Bezug auf das, was schön und gut ist und gerecht und gesetzlich. Eine solche Gefahr also ist besser unter Feinden zu bestehen als Freunden. Also sprichst Du mir nicht gut zu. — Da lachte Glaukon und sagte: Aber, o Sokrates, wenn uns etwas Unrechtes wider-

135 b) Adrasteia ist ursprünglich der Beiname der phrygischen Rhea Kybele, welcher Adrastos ein Heiligthum erbaute. Später wurde sie mit der Nemesis verwechselt und galt als eine der Moiren; vorzüglich als Rächerin des Todtschlags, selbst des unvorsätzlichen.

fahren sollte von der Rede, so wollen wir Dich lossprechen, wie vom Morde, und Du sollst rein sein und nicht unser Betrüger. Also sprich nur gutes Muthes! — Wohl denn, sagte ich, rein ist ja auch dort der Losgesprochene, wie das Gesetz sagt, wahrscheinlich also wohl wie dort, so auch hier. — Rede also, sprach er, was dieses wenigstens betrifft. — So muss ich denn, sagte ich, jetzt von vorne vortragen, was ich vielleicht früher sollte in einer Reihe vorgetragen haben. Denn es wäre wohl ganz richtig gewesen, nachdem das männliche Schauspiel vollständig aufgeführt worden, ebenso auch das weibliche aufzuführen, schon sonst, zumal aber Du so dazu aufforderst.[136])

III. Denn für Menschen, welche so geboren und erzogen sind, wie wir es beschrieben haben, giebt es meiner Meinung nach keine andere richtige Art, zu Weibern und Kindern zu gelangen und mit ihnen umzugehen, als indem sie in der Bahn fortschreiten, welche wir zuerst betreten haben. Wir haben aber doch versucht, die Männer als Hüter der Heerde in unserer Rede darzustellen? — Ja. — Lass uns also weiter gehen, auch bei ihnen die gleiche

---

136) Plato selbst verkennt nicht das Ausserordentliche, was in seiner nun folgenden Lehre enthalten ist. Gerade deshalb hat er diesen Punkt mit den übrigen Einrichtungen seines Staats nicht gleichzeitig vorgetragen, sondern lässt ihn nachfolgen, weil er nur, wenn die Einrichtung des Staats schon im Uebrigen bekannt ist, in seiner ganzen Bedeutung erfasst und geprüft werden kann. Schon hier aber halte man fest, dass die nun folgende Gemeinschaft der Frauen und Kinder nicht die allgemeine Einrichtung von Plato's Staat sein soll, sondern nur die besondere bei den Wächtern, welche die geringere Anzahl der Bürger bilden. Schon hierdurch ändert sich der Charakter dieser Einrichtung; sie ist nur für einen Stand von der höchsten Bildung und Sittlichkeit berechnet; für die grosse Masse des Volkes bleiben die Familienverhältnisse, wie sie bei den Griechen bestanden, ungeändert. — Bisher hatte Plato an der Verfassung der dorischen Staaten ein praktisch bewährtes Vorbild; hier hört es auf; deshalb Plato's Aengstlichkeit, wenngleich sie mehr ironisch gemeint sein mag.

Erzeugung und Erziehung[137]) anwendend, und zusehen, ob es so ziemt oder nicht. — Wie doch? fragte er. — So. Die weiblichen Schäferhunde betreffend, sollen wir der Meinung sein, sie müssten eben dasselbe mit hüten, was die männlichen hüten, und auch mit jagen und alles Andere gemeinsam verrichten? oder lassen wir sie nur drinnen das Haus hüten, als untüchtig wegen des Gebärens und Ernährens der Jungen, und jene allein sich mühen und die Sorge für die Heerde allein haben? — Gemeinsam, antwortete er, Alles; nur dass wir sie als die Schwächeren gebrauchen und jene als die Stärkeren. — Ist es nun wohl möglich, ein Lebendiges zu demselben zu gebrauchen, wenn Du ihm nicht auch dieselbe Erziehung und Unterweisung angedeihen lässt? — Nicht möglich. — Wenn wir also die Weiber zu demselben gebrauchen wollen wie die Männer, so müssen wir sie auch
452] dasselbe lehren? — Ja. — Und jenen haben wir doch Musik und Gymnastik angewiesen? — Ja. — Auch den Weibern müssen wir also diese beiden Künste und die Kriegsübungen zutheilen und ebenso mit ihnen verfahren? — Natürlich, demzufolge, was Du sagst, antwortete er. — Es wird aber wohl, sprach ich, gar vieles Ungewohnte lächerlich erscheinen in dem jetzt Behandelten, wenn es ausgeführt worden sein wird, wie es vorgetragen wird. — Gar sehr, antwortete er. — Und welches siehst Du wohl als das Lächerlichste darunter? Oder offenbar wohl die nackten Weiber, die sich auf den Uebungsplätzen unter den Männern üben, und zwar nicht nur die jungen, sondern gar erst die schon älteren, wie ja auch ältere Männer, wenn sie schon runzlig sind und gar nicht mehr erfreulichen Anblicks, doch noch die Uebungen lieben? — Beim Zeus! sagte er, lächerlich würde das freilich erscheinen unter den jetzigen Verhältnissen. — Nicht wahr aber, sprach ich, da wir einmal

---

[137]) Von der Erziehung hat Plato schon früher gesprochen; hier meint er die erste Pflege und Ernährung des Kindes, bis ein Unterricht (*παιδεία*) desselben möglich ist. Diesen Sinn hat hier das Wort *τροφή*; doch können sich die Worte „gleiche Erzeugung und Erziehung“ auf die Weiber beziehen; der griechische Text lässt es zweifelhaft.

angefangen haben zu reden, dürfen wir auch den Spott der witzigen Leute nicht fürchten, was sie Alles sagen könnten auf eine solche Veränderung, wenn sie zu Stande käme in Bezug auf die Gymnasien und die Musik, und nicht am schlechtesten auch auf das Anlegen der Waffen und das Besteigen der Pferde? — Richtig gesprochen! antwortete er. — Also weil wir angefangen haben zu reden, müssen wir auch nach der Rauhigkeit des Gesetzes gehen, wenn wir Jene erst gebeten haben, dass sie einmal nicht möchten das Ihrige thun, sondern ernsthaft sein, und ihnen in Erinnerung gebracht, dass es noch nicht lange her ist, als auch den Hellenen schimpflich und lächerlich schien, wie auch jetzt noch den meisten unter den Barbaren, dass sich Männer nackt sehen lassen. Und als zuerst bei den Kretern die Leibesübungen aufkamen und hernach bei den Lakedämoniern, konnten die damaligen Witzlinge eben dieses Alles auch auf Spott ziehen. Oder meinst Du nicht? — Ich freilich. — Seitdem es sich aber, denke ich, durch die Erfahrung als besser bewährt hat, sich zu entkleiden, als Alles dieses zu verhüllen, so ist auch das für den Anblick Lächerliche verschwunden vor dem durch Gründe angezeigten Besseren;[138] und dieses hat gezeigt, dass Derjenige

---

138) Hier erwähnt Plato selbst der stattfindenden Veränderung in dem Inhalt des Sittlichen; allein er fasst diesen wichtigen Begriff nicht in seinem ganzen Umfang und Bedeutung auf. Plato bezieht, wie die modernen Systeme, diese Veränderung nur auf die Beseitigung des Schlechten in der Sitte und stellt ihm das zu seiner Zeit Geltende als das allein Richtige gegenüber. Allein die Begründung, dass dies Neuere auch das Bessere sei, hat ihre Schwierigkeiten. Der Nutzen reicht dazu nicht aus und bleibt stets zweifelhaft; es bleibt so nur das sittliche Gefühl der Gegenwart, welches das Jetzige als das allein Sittliche empfindet; allein dieses Gefühl konnte auch die Vergangenheit für ihr Sittliches ebenso geltend machen. Plato konnte diesen Wechsel im Inhalte des Sittlichen nicht in seiner wahren Bedeutung erfassen, weil ihm, wie allen idealistischen Systemen, das Sittliche als ein Ewiges, Absolutes, in sich selbst Beruhendes und Unveränderliches galt.

albern ist, der etwas Anderes für lächerlich hält als das Schlechte, und wenn er Lachen erregen will, nach irgend einer anderen Gestalt des Lächerlichen wegen hinsieht als nach der des Unverständigen und Schlechten, oder der sich um etwas ernsthaft bemüht, dabei aber irgend ein anderes Ziel vor sich hinstellt als das Gute. — Auf alle Weise freilich, sagte er. —

IV. Müssen wir uns also nicht, in Bezug auf das Vorliegende, zuerst darüber verständigen, ob es möglich ist oder nicht, und den Streit gestatten, mag nun ein Scherzlustiger oder ein Ernsthafter streiten wollen, ob die weibliche menschliche Natur im Stande ist, sich der des männlichen Geschlechtes zuzugesellen in allen Ge-
453] schäften, oder in gar keinem, oder in einigen wohl, in anderen aber nicht, und zu welchen von beiden dann die kriegerischen gehören? Würde nicht Einer so am besten anfangen und dann auch wahrscheinlich am besten zu Ende kommen?[139]) — Bei Weitem, sagte er. — Sollen wir nun, sprach ich, gegen uns selbst für die Andern streiten, damit die entgegengesetzte Meinung nicht belagert werde, ohne dass eine Besatzung darin ist? — Nichts, sagte er, hindert ja. — So lass uns denn für sie so sprechen: O Sokrates und Glaukon, es ist gar nicht nöthig, dass Andere gegen Euch streiten. Denn Ihr selbst habt am Anfang der Gründung Eurer Stadt eingestanden, dass nach seiner Natur jeder Einzelne auch nur ein Geschäft, das ihm Eigenthümliche verrichten müsse. — Das haben wir eingestanden, denke ich. Denn wie sollten wir nicht? — Unterscheidet sich nun nicht etwa gar sehr das Weib von dem Manne ihrer Natur nach? — Wie sollte sie sich nicht unterscheiden! — Ziemt sich also nicht, auch Jedem von Beiden ein anderes Geschäft aufzulegen, das seiner Natur gemässe? — Wie anders? —

---

139) Hier versucht nun Plato einen Beweis für die Sittlichkeit einer Erziehung der Weiber, die der der Männer gleich erfolgt. Er stützt seinen Beweis auf die gleiche Natur beider Geschlechter, vermöge deren die Frau zu allen Arten der Thätigkeit im Staate so gut wie der Mann geeignet sei und sich nicht in der Art, sondern nur in dem Grade ihrer Kräfte von dem Manne unterscheide.

Wie solltet Ihr also jetzt nicht fehlen und Euch selbst Widersprechendes sagen, wenn Ihr wiederum behauptet, Männer und Weiber müssten dasselbige verrichten, da sie doch eine so sehr von einander verschiedene Natur haben? Wirst Du Dich hierauf zu vertheidigen wissen, Du Vortrefflicher? — So den Augenblick, sagte er, wohl nicht leicht, aber ich werde Dich bitten und bitte Dich, nun auch das, was sich für uns sagen lässt, was es auch immer sei, uns mitzutheilen. — Das ist es eben, sprach ich, o Glaukon, und Vieles dergleichen, was ich lange voraussah und deshalb Bedenken trug und mich fürchtete, mich mit diesem Gesetz zu befassen über die Art, Weiber und Kinder zu bekommen und aufzuziehen. — Freilich, sagte er, beim Zeus, leicht scheint es auch nicht zu sein. — Gewiss nicht, fuhr ich fort, aber so steht es. Es mag Einer in die kleinste Pfütze fallen oder mitten in das grösste Meer, so muss er doch um nichts weniger schwimmen. — Ganz gewiss. — Also müssen wir auch schwimmen und versuchen, uns aus dieser Geschichte zu retten, sei es in Hoffnung, dass irgend ein Delphin[140]) uns auffangen wird, oder auf irgend eine andere wunderbare Rettung. — So scheint es, sagte er. — So lass uns denn sehen, sprach ich, ob wir irgendwie einen Ausweg finden. Wir haben nämlich doch eingestanden, jede andere Natur müsse auch ein anderes Geschäft treiben, und eine andere sei die Natur des Mannes und des Weibes, und diese verschiedenen Naturen, sagen wir jetzt wieder, sollen einerlei Geschäft treiben, und dies werft Ihr uns vor? Offenbar. — Es ist doch eine herrliche Sache, sprach ich, o Glaukon, um die Kunst des Widerspruchs. — Wie so? — Weil mir, antwortete ich, Viele auch un- [454
willkürlich hinein zu verfallen scheinen, so dass sie keineswegs glauben Wortgefecht zu führen, sondern philosophisches Gespräch; weil sie nicht im Stande sind, nach Begriffen abtheilend etwas Gesagtes zu betrachten, sondern nur, an dem Wort hängen bleibend, den Gegensatz gegen das Gesagte verfolgen und so mit einander

---

140) Der Sänger Arion ist nach der griechischen Sage von einem Delphin, als die Schiffer ihn in das Meer stürzten, aufgenommen und wohlbehalten bei Tänaron an das Land gesetzt worden.

wirklich nur in Gezänk und Wortstreit begriffen sind und nicht in ordentlicher Unterredung und Auseinandersetzung der Sache. — So, sagte er, begegnet es allerdings Vielen; aber zielt das etwa auch auf uns in dem gegenwärtigen Fall? — Allerdings, sprach ich. Denn wir scheinen auch unwillkürlich in einem Wortstreit befangen. — Wie so? — Dass, was nicht dieselbige Natur hat, auch nicht dieselbigen Geschäfte betreiben soll, das suchen wir gar tapfer und streitfertig dem Worte nach zu verfolgen; wir haben aber auch nicht im Mindesten untersucht, welche Art von Verschiedenheit und Einerleiheit der Natur und in Beziehung worauf wir damals bestimmt haben, als wir der verschiedenen Natur verschiedene Geschäfte, der gleichen aber die gleichen zutheilten. — Das haben wir freilich nicht untersucht, sagte er. — Also, fuhr ich fort, steht es uns wohl frei, wie es scheint, uns selbst zu fragen, ob einerlei Natur ist die der Kahlen und der Behaarten, und nicht eine entgegengesetzte, und wenn wir gestehen, eine entgegengesetzte, dann dürfen wir wohl, wenn die Kahlen das Schuhmachen treiben, es die Behaarten nicht treiben lassen, und wenn die Behaarten, dann nicht die Anderen. — Das wäre ja lächerlich, sagte er. — Etwa in anderer Hinsicht lächerlich, sagte ich weiter, als weil wir damals nicht im Allgemeinen dieselbe und die verschiedene Natur bestimmt haben, sondern uns nur an jene Art der Verschiedenheit und Aehnlichkeit hielten, welche auf die Beschäftigungen selbst ihren Bezug hat? Wie ein Arzt und Einer, der eine ärztliche Seele hat, diese, sagten wir, haben einerlei Natur. Oder meinst Du nicht? — Ich gewiss. — Aber ein Arzt und ein Zimmermann eine verschiedene? — Auf alle Weise wohl. —

V. Nicht auch, sprach ich, das Geschlecht der Männer und der Frauen, wenn sich, in Bezug auf eine Kunst oder ein anderes Geschäft, eines vom andern verschieden zeigt, werden wir sagen, dass man dies nur einem von beiden zutheilen müsse; wenn sich aber zeigt, dass sie dadurch allein verschieden sind, dass der Mann erzeugt und das Weib gebärt, so werden wir sagen, es sei dadurch um nichts mehr bewiesen, dass in Bezug auf das, wovon wir reden, das Weib von dem Mann verschieden sei, sondern wir werden noch ferner glauben, dass unsere Hüter und ihre Frauen dasselbe betreiben müssen. — Und mit Recht,

sagte er. — Und nicht wahr, nach diesem werden wir dem, der das Gegentheil behauptet, aufgeben, uns eben [455 dieses zu lehren, in Bezug auf welche Kunst oder welches Geschäft von denen, die zur Erhaltung des Staates gehörte, die Natur des Weibes und des Mannes nicht dieselbe sei, sondern eine verschiedene? — Das ist ganz billig. — Nun könnte aber, was Du vor Kurzem sagtest, auch wohl ein Anderer sagen, dass dies auf der Stelle hinreichend zu bestimmen nicht leicht sei; nach gehöriger Ueberlegung aber nicht schwer. — Das könnte Einer freilich. — Sollen wir also den, der uns dergleichen entgegenstellt, bitten, uns zu folgen, ob wir vielleicht ihm zeigen können, dass es gar kein besonderes Geschäft für das Weib giebt in dem, was den Staat betrifft? — Das will ich wohl. — So komm denn, wollen wir zu ihm sprechen, und antworte. Meintest Du es etwa so, dass Einer von Natur geschickt zu etwas ist und der Andere ungeschickt, inwiefern der Eine leicht etwas lernt und der Andere schwer? und der Eine nach kurzem Unterricht schon sehr erfinderisch wird in dem, was er gelernt hat, der Andere aber auch, wenn viel Unterweisung und Mühe an ihn gewendet ist, nicht einmal, was er gelernt hat, behalten kann? und dem Einen die körperliche Beschaffenheit zu Statten kommt für seine Absicht, dem Andern aber entgegen ist? Giebt es wohl irgend etwas Anderes als dieses, wodurch Du in jeder Sache den, der von Natur dazu geschickt ist, und der nicht, unterscheiden kannst? — Keiner, sprach er, wird wohl etwas Anderes anführen können. — Weisst Du nun irgend etwas von Menschen Betriebenes, worin nicht dieses Alles das Geschlecht der Männer vorzüglich hat vor dem der Weiber? Oder sollen wir erst weitläufig sein und die Weberei anführen und die Bereitung des Gebackenen und Gekochten, worin ja das weibliche Geschlecht sich auszuzeichnen scheint, so dass es fast lächerlich herauskommt, dass es auch hierin übertroffen wird. — Ganz richtig, antwortete er, sagst Du, dass, um es kurz zu sagen, in Alledem gar sehr das eine Geschlecht von dem andern übertroffen wird. Viele Frauen mögen zwar in Vielem besser sein als viele Männer, im Ganzen aber verhält es sich, wie Du sagst. — Also, o Freund, giebt es gar kein Geschäft von allen, durch die der Staat besteht, welches dem Weibe als Weib

oder dem Manne als Mann angehörte, sondern die natürlichen Anlagen sind auf ähnliche Weise in Beiden vertheilt, und an allen Geschäften kann das Weib theilnehmen ihrer Natur nach, wie der Mann an allen; in allen aber ist das Weib schwächer als der Mann. — Freilich. — Wollen wir also den Männern Alles auftragen und dem Weibe nichts? — Woher doch? — Sondern wirklich ist, denke ich, wie wir behaupten werden, die eine Frau von Natur ärztlich und die andere nicht, und die eine tonkünstlerisch, die andere unkünstlerisch von Natur. — Wie anders? — Und auch wol gymnastisch die eine und kriegerisch, die andere aber unkriegerisch und
456] ohne Liebe zur Gymnastik? — So denke ich gewiss. — Und wie nicht auch Weisheit liebend und verachtend? und muthartig die eine, wie die andere muthlos? — Auch das findet statt. — Also ist auch eine Frau zur Staatshut geschickt und die andere nicht? Oder haben wir nicht ebenso auch eine besondere Natur der zur Staatshut tauglichen Männer angenommen? — Allerdings eine solche. — So haben also Mann und Weib dieselbe Natur, vermöge deren sie geschickt sind zur Staatshut, ausser inwiefern die eine schwächer ist, die andere stärker? — So zeigt es sich. —

VI. Also müssen solchen Männern auch solche Weiber ausgewählt werden, um mit ihnen zu leben und mit ihnen die Hut zu versehen, wenn sie doch dazu tauglich und ihnen verwandt sind ihrer Natur nach. — Freilich. — Und müssen nicht gleichen Naturen auch gleiche Uebungen zugetheilt werden? — Gleiche. — So kommen wir also wiederum auf das Frühere zurück und bekennen, es sei nicht gegen die Natur, den Weibern der Hüter Musik und Gymnastik zuzutheilen. — Allerdings. — Wir haben also nicht Unmögliches oder leeren Wünschen Aehnliches als Gesetz aufgestellt, da wir ja der Natur gemäss das Gesetz gefasst haben; sondern was jetzt dem entgegen geschieht, scheint mehr gegen die Natur zu sein. — So scheint es. — Und unsere Untersuchung war doch, ob wir Mögliches vorschlügen und Bestes. — Das war sie. — Dass es nun Mögliches war, ist eingestanden. — Ja. — Dass aber auch Bestes, darüber müssen wir uns nächstdem verständigen. — Offenbar. — Nicht wahr nun, dass eine Frau zur Staatshut geschickt werde, dazu wird uns

nicht eine andere Erziehung dienen, und wieder eine andere die Männer dazu machen, zumal sie ja die gleiche Natur an Beiden überkommt? — Keine andere. — Wie denkst Du aber hierüber? — Worüber? — Ob Du bei Dir selbst annimmst, dass ein Mann besser ist und der andere schlechter; oder gelten sie Dir alle gleich? — Keineswegs. — In der Stadt, die wir gegründet haben, glaubst Du, dass uns die Hüter zu besseren Männern ausgebildet worden sind, da ihnen ja die beschriebene Erziehung angediehen ist, oder die Schuster, die schusterhaft erzogen sind? — Das ist ja eine lächerliche Frage, antwortete er. — Ich verstehe, sagte ich. Aber wie? Sind diese nicht unter allen Bürgern die kräftigsten? — Bei Weitem. — Und wie? Werden nun nicht dieselben Frauen auch unter den Frauen die besten sein? — Auch das, sagte er, bei Weitem. — Und giebt es etwas Vorzüglicheres für den Staat, als dass er Männer und Frauen so treffliche als möglich besitze? — Das giebt es nicht. — Dieses also werden Musik und Gymnastik, angewendet, wie wir es beschrieben haben, bewirken. — Wie sollten sie nicht! — Nicht nur Mögliches also, sondern auch Bestes haben wir in unserer Stadt gesetzlich geordnet. — So ist es. — Mögen sich also immer die Frauen [457 unserer Hüter entkleiden, da sie ja Tugend statt des Gewandes überwerfen werden, und mögen Theil nehmen am Kriege und an der übrigen Obhut über die Stadt, und mögen Anderes nichts verrichten. Hiervon aber wollen wir das Leichtere den Weibern zutheilen vor den Männern, wegen des Geschlechtes Schwäche. Ein Mann aber, welcher lacht über entkleidete Frauen, die sich des Besten wegen auf diese Art üben, und der sich des Lächerlichen unreife Frucht von seiner Weisheit pflückt, weiss, wie man wohl sieht, nicht, worüber er lacht, noch was er thut. Denn aufs Trefflichste ist dieses gesagt und wird auch immer so gesagt bleiben, dass das Nützliche schön ist und das Schädliche hässlich. — Auf alle Weise gewiss.[141] —

[141] Plato stützt hiernach den Beweis für seine Erziehung der Frauen nicht auf den Nutzen, der daraus hervorgeht, sondern auf die gleiche Natur beider Geschlechter, die nur im Grade, nicht in der Art ihrer Kräfte

VII. Das wäre also gleichsam eine Welle, über die wir uns rühmen können, glücklich hinweggekommen zu sein in unserer Vertheidigung des Gesetzes über die Weiber, so dass wir doch nicht ganz sind verschlungen worden, indem wir festsetzten, Hüter und Hüterinnen sollten uns gemeinsam dasselbe betreiben; sondern dass die Rede gewissermassen für sich selbst Zeugniss abgelegt hat, dass sie Mögliches und Nützliches vorträgt. — Und gewiss, sagte er, über keine kleine Welle bist Du

---

verschieden sei. Es ist dies für die damalige Zeit ein grosser Gedanke, in der die Frauen im Orient und in Aegypten noch als halbe Sklavinnen galten und in Griechenland zwar in der Familie eine höhere Stellung einnahmen, aber von der Theilnahme an dem öffentlichen Leben, einzelne religiöse Feste ausgenommen, ausgeschlossen waren.

Nun kann man allerdings Plato entgegnen, dass diese Gleichheit nicht in dem Maasse bestehe, wie er annehme, und dass gerade das Gebären der Kinder und ihre erste Ernährung hier einen viel grösseren Unterschied der Geschlechter enthalte, als Plato anerkennen will, da die Frauen dadurch in ihrem kräftigsten Alter so ziemlich die Hälfte des Jahres an jeder Thätigkeit ausserhalb des Hauses gehindert werden. Dessenungeachtet zeigen die immer stärker hervortretenden Tendenzen der Gegenwart, für die Selbstständigkeit der Frauen in ihrer gewerblichen und politischen Stellung, dass der Grundgedanke Plato's keine Chimäre ist; dass er vielmehr die Welt heute mehr als je bewegt und in seiner Entwickelung und Gestaltung nicht ermessen werden kann.

Nur die Art, wie Plato diese Gleichheit durchführen will, widerstrebt der Gegenwart. Der keusche Sinn der Frau, die Familie und die Ehe sollen jetzt nicht, wie Plato will, zerstört werden, sondern diese Gleichheit soll mit Beibehaltung dieser Bedingungen erreicht werden. Diese moderne Richtung steht deshalb höher als der Gedanke Plato's; sie kann deshalb auch allgemeiner auftreten, während Plato seinen Plan nur für einen kleinen Theil der Bürger berechnet. Trotzdem wird der Grundgedanke Plato's der Gegenwart nicht mehr so verkehrt und verletzend erscheinen, als dies noch vor hundert Jahren der Fall war.

da hinweggekommen. — Du wirst wohl gestehen, sagte ich, dass sie nicht gross ist, wenn Du auf das Folgende siehest. — Rede nur, damit ich es sehe, sagte er. — Hiermit nun, sprach ich, und mit dem übrigen Vorhergegangenen hängt meiner Meinung nach folgende Einrichtung zusammen. — Welche? — Dass diese Weiber alle allen diesen Männern gemein seien, keine aber irgend einem eigenthümlich beiwohne; und so auch die Kinder gemein, so dass weder ein Vater sein Kind kenne, noch auch ein Kind seinen Vater. — Allerdings, sagte er, übertrifft diese bei Weitem noch jene an Unglaublichkeit, sowohl was das Mögliche betrifft, als was das Nützliche. — Ich denke nicht, sprach ich, dass man über die Nützlichkeit streiten werde, dass es nicht ganz vorzüglich gut sein müsste, wenn die Frauen gemein wären und die Kinder gemein, wenn es nur möglich wäre; aber darüber, denke ich, ob es möglich ist oder nicht, wird der meiste Streit entstehen. — Ueber Beides, sprach er, liesse sich wohl tüchtig streiten. — Das ist ja eine Rotte von Reden, die Du mir ankündigst! sprach ich. Ich aber dachte, ich wollte der einen wenigstens entwischen, wenn die Sache auch Dir schiene nützlich zu sein, und es werde mir nur die andere übrig bleiben, über die Möglichkeit. — Aber ich merkte wohl, sprach er, dass Du entwischen wolltest: also gieb nur Rede über Beides. — Ich muss ja wohl, sprach ich, meine Strafe ausstehen. Nur das Eine thue mir zu Gefallen, lass mich einmal mir gütlich thun, wie die Faulen von Gemüth sich pflegen selbst zu be- [458
wirthen, wenn sie für sich allein gehen. Denn dergleichen Leute pflegen, ehe sie noch ausgefunden haben, auf welche Weise wohl etwas, wonach sie streben, zu Stande kommen soll, dies übergehend, damit sie sich nicht plagen dürfen mit Ueberlegungen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, anzunehmen, das sei schon da, was sie wünschen: und so ordnen sie dann das Uebrige an und ergötzen sich an Vorstellungen davon, was sie Alles thun werden, wenn es da sein wird; wodurch sie denn ihre schon sonst träge Seele noch träger machen. Nun bin auch ich jetzt schon etwas weichlich und möchte gern jenes aufschieben und erst später überlegen, ob es möglich ist: jetzt aber, angenommen die Möglichkeit, betrachten, wenn Du es mir gestatten willst, wie wohl die Oberen

es anordnen werden, und dass es dann den Staat und seinen Hütern, wenn es so ausgeführt wird, überaus zuträglich sein muss. Dieses möchte ich zuerst mit Dir versuchen durchzudenken; jenes aber hernach, wenn Du es zufrieden bist. — Freilich bin ich es zufrieden, sagte er, thue es nur. —

Ich denke also, sprach ich, wenn doch die Oberen dieses Namens werth sein sollen, und ihre Gehülfen gleichfalls, so werden ja wohl die Einen in der Art haben, das Befohlene zu thun, die Andern aber werden befehlen, so dass sie den Gesetzen theils selbst gehorchen, theils in Allem, was wir ihnen selbst freigestellt haben, sie nachbilden. — Wahrscheinlich, sagte er. — Also Du, sprach ich, als Gesetzgeber wirst, wie Du die Männer ausgewählt hast, so auch die Frauen auswählen und sie so viel als möglich gleicher Natur ihnen übergeben. Sie aber, wie sie denn gemeinsame Wohnungen und Speisungen haben, und Keiner etwas der Art für sich allein besitzt, werden also zusammen sein. Und wenn sie sich so zusammenfinden auf den Uebungsplätzen und im übrigen Leben, werden sie, denke ich, durch die eingeborene Nothwendigkeit getrieben werden, sich mit einander zu vermischen. Oder scheine ich Dir nicht ganz Nothwendiges zu sagen? — Nicht zwar, antwortete er, nach geometrischer Nothwendigkeit, aber doch nach der des Geschlecthstriebes, welche noch weit strenger als jene den grossan Haufen zu überreden und zu bewegen scheint. —

VIII. Gewiss, antwortete ich. Weiter aber, o Glaukon, ohne Ordnung sich zu vermischen, oder irgend sonst etwas auf diese Art zu thun, kann wohl weder für fromm geachtet sein in einer Stadt von Seligen, noch werden es die Oberen zulassen. — Gewiss nicht; denn es wäre Unrecht, sagte er. — Offenbar also haben wir nächstdem Hochzeiten auszurichten, und zwar so heilige als möglich; heilig aber würden wohl die heilsamsten sein. — Auf alle Weise freilich. — Wie also werden sie am heilsamsten
459] sein? das sage mir, o Glaukon. Denn ich sehe ja in Deinem Hause sowohl Jagdhunde als auch von dem edlen Geflügel gar mancherlei. Hast Du also wohl auf etwas Acht gegeben bei ihren Hochzeiten und Kindererzeugungen? — Worauf doch? fragte er. — Zuerst, wiewohl sie alle edel sind, sind nicht auch unter ihnen

doch und werden immer einige die besten? — Gewiss. — Erzielst Du nun aus allen ohne Unterschied Nachkommenschaft, oder strebst Du nicht wenigstens darnach, dass es so viel als möglich nur aus den besten geschehe? — Aus den besten. — Und aus den jüngsten oder ältesten, oder denen, die am meisten in der Blüthe der Jahre sind? — Aus den blühendsten. — Und wenn es nicht so geschieht, so glaubst Du, dass sich Dir der Schlag der Hunde sowohl als der Vögel gar sehr verschlechtern werde? — Ich gewiss, sagte er. — Und was meinst Du, sprach ich, von den Pferden und den übrigen Thieren? etwa dass es sich anders mit ihnen verhalte? — Das wäre ja unerhört, sprach er. — O weh, sprach ich, lieber Freund, wie ausnehmend vollkommen werden dann unsere Oberen sein müssen, wenn es sich mit dem menschlichen Geschlecht ebenso verhält. — Das thut es freilich gewiss, sagte er. Aber was weiter? — Weil sie nothwendig, sprach ich, viele Mittel werden anwenden müssen. Und das glauben wir doch, dass für Körper, die keiner Arzneien bedürfen, sondern nur einer guten Lebensordnung willig zu folgen, alsdann auch wohl ein schlechterer Arzt hinreichen könne; wenn aber Arzneien müssen angewendet werden, dann wissen wir, bedarf es eines tüchtigen Arztes. — Richtig. Aber weshalb sagst Du das? — Deshalb, sprach ich. Es scheint, dass unsere Herrscher allerlei Täuschungen und Betrug werden anwenden müssen zum Nutzen der Beherrschten. Und wir sagten ja, Alles dergleichen sei nur nach Art der Arznei nützlich. — Und ganz richtig wohl, sagte er. — Bei den Hochzeiten nun und der Kindererzeugung scheint dies Richtige in gar grossem Maasse nöthig zu sein. — Wie so? —

IX. Nach dem Eingestandenen sollte jeder Trefflichste der Trefflichsten am meisten beiwohnen, die Schlechtesten aber den eben solchen umgekehrt; und jener Sprösslinge sollten aufgezogen werden, dieser aber nicht, wenn uns die Heerde recht edel bleiben soll; und dies Alles muss völlig unbekannt bleiben, ausser den Oberen selbst, wenn die Gesammtheit der Hüter soviel wie möglich durch keine Zwietracht gestört werden soll. — Das ist ganz richtig, sagte er. — Also werden gewisse Feste gesetzlich eingeführt werden, an welchen wir die neuen Ehe-

genossen beiderlei Geschlechts zusammenführen werden, und Opfer und Gesänge sollen unsere Dichter dichten, wie sie sich für die zu feiernden Hochzeiten schicken. **460**] Die Menge aber der Hochzeiten wollen wir den Oberen freistellen, damit diese, indem sie Kriege und Krankheiten und Alles dergleichen mit in Anschlag bringen, uns möglichst dieselbe Anzahl von Männern erhalten, und so der Staat nach Möglichkeit weder grösser werde noch kleiner. — Richtig, sagte er. — Und dann, denke ich, müssen wir stattliche Loose machen, damit bei jeder Verbindung jener Schlechtere dem Glück die Schuld beimesse und nicht den Oberen. — Ei freilich, sagte er. — Und denen Jünglingen, die sich wacker im Kriege oder sonst wo gezeigt haben, sind auch andere Gaben zwar und Preise zuzutheilen, aber auch eine reichlichere Erlaubniss zur Beiwohnung der Frauen, damit zugleich auch unter gerechtem Vorwand die meisten Kinder von solchen erzeugt werden. — Richtig. — Weiter nun, die jedesmal gebornen Kinder nehmen die dazu bestellten Obrigkeiten an sich; bestehen sie nun aus Männern oder Frauen oder beiden; denn die Aemter sind ja auch Frauen und Männern gemeinsam. — Ja. — Die der Guten nun, denke ich, tragen sie in das Säugehaus zu Wärterinnen, die in einem besondern Theil der Stadt wohnen, die der Schlechteren aber, und wenn eines von den andern verstümmelt geboren ist, werden sie, wie es sich ziemt, in einem unzugänglichen und unbekannten Orte verbergen. — Wenn doch, sagte er, das Geschlecht unserer Hüter ganz rein sein soll. — Diese werden also auch für die Nahrung sorgen, indem sie die Mütter, wenn sie von Milch strotzen, in das Säugehaus führen, so jedoch, dass sie auf alle ersinnliche Weise verhüten, dass keine das ihrige erkenne, und indem sie, wenn jene nicht hinreichen, noch andere Säugende herbeischaffen. Und auch dafür werden sie sorgen, dass die Mütter nur angemessene Zeit lang stillen, die Nachtwachen aber und die übrige beschwerliche Pflege werden sie Wärterinnen und Kinderfrauen auftragen. — Gar grosse Bequemlichkeit des Gebärens, sagte er, bereitest Du ja den Frauen der Hüter. — Das gebührt sich auch, sprach ich. Lass uns nun aber auch das Weitere durchgehen, was wir wollten. Denn wir sagten doch, von Blühenden und Vollkräftigen müssten die Kinder er-

zeugt werden? — Richtig. — Dünkt Dir das nun auch die rechte Zeit der vollen Kraft, zwanzig Jahre für die Frau und dreissig Jahre für den Mann? — Aber welche? — Dass die Frau mit dem zwanzigsten Jahre anfangend bis zum vierzigsten dem Staat gebäre; der Mann aber die Zeit der grössten Stärke im Laufen übergehen lasse, und von da an dem Staat erzeuge bis zum fünfundfunfzigsten Jahre. — Für Beide ist wohl dies, sagte er, die kräftigste Zeit des Körpers und auch des Verstandes. — Also wenn, gleichviel ob ein Aelterer oder ein Jüngerer, [461 als hier bestimmt worden, sich mit der Erzeugung für das Gemeinwesen befasst, wollen wir sagen, dies sei eine unheilige und widerrechtliche Vergehung, dem Staate ein Kind zeugen, welches, wenn es unbemerkt ans Licht kommt, nicht wird unter Opfern und Gebeten erzeugt sein, wie bei jeder Verheirathung Priester und Priesterinnen und der ganze Staat sie zu beten pflegen, dass aus guten bessere und aus brauchbaren immer brauchbarere Nachkommen entstehen mögen; sondern welches im Dunkeln aus sträflicher Unmässigkeit wird erzeugt sein. — Richtig, sagte er. — Und dasselbe wird doch auch gelten, fuhr ich fort, wenn einer von den noch Erzeugenden die Frauen, die noch in den fruchtbaren Jahren sind, berührt, ohne dass der Obere sie mit ihm verbunden hat. Denn auch von einem solchen Kinde werden wir festsetzen, es gelte dem Staat für unächt und unheilig und ohne Verlöbniss erzeugt. — Ganz richtig, sagte er. — Wenn aber, denke ich, Frauen und Männer erst das Alter der Fruchtbarkeit überschritten haben, dann wollen wir letzteren frei lassen, sich zu vermischen, mit welcher sie wollen, nur mit keiner Tochter oder Mutter oder Tochterkind oder über die Mutter hinaus, und den Frauen ebenfalls nur mit keinem Sohn oder Vater, und die mit diesen in auf- und jenen in absteigender Linie zusammenhängen. Und nachdem wir ihnen dies Alles anbefohlen, mögen sie dann dafür sorgen, am liebsten nichts Empfangenes, wenn sich dergleichen findet, ans Licht zu bringen, sollte es aber nicht zu verhindern sein, dann es auszusetzen, weil einem solchen keine Auferziehung gestattet wird. — Auch das, sagte er, ist der Sache angemessen verordnet. Aber ihre Väter und Töchter, und was Du sonst eben anführtest, wie sollen sie denn die erkennen? — Gar nicht, sprach ich,

sondern so viel Kinder geboren werden zwischen dem siebenten und zehnten Monat von jenem Tage an, da einer Ehemann geworden ist, alle diese soll er die männlichen Söhne und die weiblichen Töchter nennen, und sie ihn Vater, und so auch die Kinder von diesen Enkel und sie ihn Grossvater und so auch Grossmutter, und die in der Zeit geborenen, in der ihre Väter und Mütter noch fruchtbar waren, Brüder und Schwestern; so dass die bisher angeführten einander nicht berühren dürfen; Brüdern aber und Schwestern wird das Gesetz gestatten, einander beizuwohnen, wenn das Loos so fällt, und die Pythia es bestätigt. — Vollkommen richtig, sagte er.[142]) —

X. Dieses also und von dieser Art, o Glaukon, ist die Gemeinschaft der Weiber und Kinder unter den Hütern

---

[142]) Plato trennt die Frage der Möglichkeit von der der Nützlichkeit seines Planes. Vorher aber musste er diesen Plan selbst genau entwickeln. Dieses ist hier geschehen. Der Stand der Wächter ist hier gleich einer Heerde Schafe behandelt; dem Zwecke, eine kräftige und edle Nachkommenschaft zu erzielen, Uebervölkerung sowohl wie Mangel zu verhüten, wird in diesem Stande die Ehe und die Familie geopfert, und zwar mit einer Konsequenz, welche das Abtreiben der Leibesfrucht und die Aussetzung der schwachen Kinder nicht blos erlaubt, sondern zur Pflicht macht. Auch die Religion wird herbeigenommen, um dieser Sitte die Weihe zu geben, und ebenso der Betrug, um sie zu verwirklichen. Uebrigens ist nicht genau zu ersehen, ob die einzelnen durch das Loos einander zugewiesenen Paare sich auch mit andern Personen von gleichem Alter vermischen dürfen; es scheint beinahe nicht; denn sonst wäre die Ceremonie des Looses und der Hochzeit überflüssig. Ist dies die Meinung Plato's, so erhellt, dass die Gemeinschaft der Frauen innerhalb des mannbaren Alters von ihm gar nicht eingeführt ist. Nur die Kinder werden dadurch gemeinschaftlich, dass sie sofort nach der Geburt der Mutter weggenommen und in das Erziehungshaus gebracht werden, wo die Eltern sie nicht wiedererkennen können. — Indess sprechen andere Stellen auch wieder für die volle Gemeinschaft der Frauen. Plato scheint hier selbst im Unklaren geblieben zu sein.

Deines Staats. Wie sie aber mit der übrigen Verfassung zusammenhängt und bei Weitem die beste ist, dies müssen wir nun demnächst bestätigen lassen durch die Rede. Oder wie wollen wir es machen? — So, beim Zeus! sprach er. — Wird nun nicht dies der Anfang der [**462** Verständigung sein, dass wir uns selbst fragen, was wir wohl als das grösste Gut anzuführen haben für das Bestehen eines Staates, auf welches zielend der Gesetzgeber alle Gesetze geben muss, und was als das grösste Uebel; und dann untersuchen, ob das, was wir eben durchgegangen sind, uns in die Spur des Guten gleichsam passt, von der des Bösen aber abweicht? — Der allerbeste gewiss, antwortete er. — Giebt es nun wohl ein grösseres Uebel für den Staat als das, welches ihn zerreisst und zu vielen macht, anstatt eines? oder ein grösseres Gut als das, was ihn zusammenbindet und zu einem macht? — Keines. — Nun bindet doch die Gemeinschaft der Lust und Unlust zusammen, wenn soviel möglich alle Bürger, so oft Etwas entsteht und vergeht, sich auf gleiche Weise freuen und betrüben? — Allerdings freilich, sagte er. — Dagegen die Sonderung in dergleichen löst auf, wenn Einige tief betrübt und Andere hoch erfreut werden über dieselben Ereignisse des Staats oder derer im Staat. — Wie könnte es anders sein! — Entsteht nun dergleichen nicht etwa daraus, wenn die im Staat solcherlei Worte nicht zugleich aussprechen, wie mein und nicht mein? und mit dem Fremden ist es wohl ebenso? — Offenbar freilich. — In welchem Staat also die Meisten in Bezug auf die nämlichen Dinge eben dieses auf dieselbe Weise anbringen das Mein und Nicht-mein, dieser ist am besten eingerichtet? — Bei Weitem. — Und derjenige Staat also, welcher dem einzelnen Menschen am allernächsten sich verhält. Sowie, wenn Einem unter uns der Finger verwundet ist, die gesammte, dem in der Seele Herrschenden als Eins zu Gebote stehende, über den ganzen Leib sich erstreckende Gemeinschaft desselben mit der Seele es zu fühlen pflegt und insgesammt zugleich mit zu leiden mit einem einem einzelnen schmerzenden Theile sie, die ganze, und wir sodann sagen, dass der Mensch Schmerzen hat am Finger. Und ebenso verhält es sich mit jeglichem Andern am Menschen, sowohl bei Unlust, wenn ein Theil leidet, als bei Lust, wenn Einer sich wohl befindet. —

Ganz ebenso freilich, sagte er; und, wonach Du fragst, einem solchen zu allernächst steht der am besten eingerichtete Staat. — Wenn nun, denke ich, einen unter den Bürgern irgend Etwas bewegt, sei es nun Gutes oder Schlimmes, wird ein solcher Staat vorzüglich sagen, das Bewegte gehöre ihm zu, und wird sich also ganz mit freuen oder mit betrüben. — Nothwendig, sagte er, ein wohlgeordneter. —

XI. Nun also wäre es Zeit, sprach ich, auf unsern Staat zurückzukommen und uns nach dem jetzt in der Rede Zugestandenen umzusehen in ihm, ob er sich am meisten so verhält oder irgend ein anderer mehr. — Das müssen wir, sagte er. — Wie also? Es giebt doch auch in anderen Staaten Obrigkeit und Volk, und auch in un-
463] serm? — Wohl! Und diese nennen sich doch Alle unter einander Mitbürger. — Wie sollten sie nicht! — Aber ausserdem, wie nennt doch in anderen Staaten das Volk die Oberen? — In den meisten Herren, in den demokratischen aber werden sie eben mit diesem Namen benannt, Obrigkeiten. — Wie aber das Volk in unserm Staat? was sagt es, dass ausser Mitbürgern die Obrigkeiten noch sind? — Erhalter und Gehülfen, sagte er. — Und was diese das Volk? — Lohngeber und Ernährer. — Wie aber nennen in den übrigen die Obrigkeiten das Volk? — Knechte, sagte er. — Und sich unter einander? — Mitherrscher, sagte er. — Die unsrigen aber sich? — Mithüter. — Weisst Du mir nun wohl von den Obrigkeiten in anderen Staaten anzuführen, ob einer den einen von seinen Mitherrschern als einen Verwandten, den andern aber als einen Fremden ansehn wird? — Gar viele. — Und den Verwandten betrachtet er doch als den Seinigen und nennt ihn auch so, den Fremden aber nicht als den Seinigen. — So ist es. — Wie aber die Hüter bei Dir? Kann wohl irgend Einer unter ihnen einen von seinen Mitbürgern als einen Fremden ansehn? — Keineswegs! sagte er. Denn an Jedem, den er nur antrifft, wird er entweder einen Bruder oder eine Schwester oder einen Vater oder eine Mutter oder deren Nachkommen oder Voreltern anzutreffen glauben. — Vortrefflich geantwortet! sprach ich. Aber sage mir auch noch dieses, willst Du nur Namen der Verwandtschaft durch das Gesetz bestimmen, oder auch, dass das ganze Betragen den Namen

gemäss sein soll, gegen die Väter, wie das Gesetz vorschreibt gegen Väter, was Scheu betrifft und Dienstbeflissenheit und Gehorsam gegen Eltern, wo nicht, so würden wir weder bei Göttern noch Menschen wohl angeschrieben sein, weil weder fromm noch recht handeln würde, wer anders handelte als so? Werden solche oder andere Stimmen aus aller Bürger Munde schon gleich der Kinder Ohren umtönen in Bezug auf ihre Väter, die man ihnen als solche anweist, und auf ihre anderen Verwandten? — Solche, antwortete er; denn es wäre ja lächerlich, wenn sie, ohne sich irgend im Handeln daran zu kehren, Namen von Verwandtschaft nur so mit dem Munde aussprächen. — Am meisten also unter allen Staaten werden sie hier, wenn irgend einem Einzelnen etwas Gutes oder Schlimmes begegnet, jenes Wort, welches wir vorher anführten, einstimmig aussprechen: Um das Meinige steht es gut, oder um das Meinige schlecht. — Vollkommen richtig, sprach er. — Und dieser Vorstellung und Rede, sagten wir, folge denn auch Lust und [464 Unlust gemeinsam? — Und ganz richtig sagten wir das. — Also am meisten unseren Bürgern wird als dasselbige gemein sein das, was man das Meinige nennt; und ist ihnen dieses gemein, so werden sie dann auch am meisten in Gemeinschaft der Lust und Unlust stehen. — Bei Weitem. — Und ist daran ausser der übrigen Einrichtung nicht auch die Gemeinschaft der Weiber und Kinder unter den Wächtern Ursache? — Bei Weitem am meisten, antwortete er. —

XII. Aber dies erkannten wir doch an als das grösste Gut für den Staat, indem wir einen wohlgeordneten Staat einem Leibe verglichen, wie sich dieser gegen einen Theil von sich in Bezug auf Lust und Unlust verhält. — Und richtig war wohl, sagte er, die Anerkennung. — Als Ursache also an dem grössten Gute hat sich uns gezeigt die Gemeinschaft der Weiber und Kinder unter den Helfern. — Gar sehr, sagte er. — Und auch mit dem Vorigen sind wir in Einstimmung. Denn wir hatten gesagt, diese dürften weder Häuser zu eigen haben noch Land noch sonst ein Besitzthum, sondern müssten den von den Uebrigen als Lohn für ihre Hut gereichten Lebensunterhalt gemeinsam verzehren, wenn sie wahrhaft Hüter sein sollten. — Richtig, sagte er. — Macht nun nicht, wie

ich sage, sowohl das vorher Bestimmte als das jetzt Gesagte sie noch mehr zu wahren Hütern und verursacht, dass sie den Staat nicht zerreissen dadurch, dass sie nicht Alle dasselbige Mein nennen, sondern Jeder etwas Anderes; indem der Eine in sein Haus zieht, was er nur kann, um es ausschliessend vor den Anderen zu besitzen, und ein Anderer ebenso in das seinige, welches ein anderes ist, und indem sie verschiedene Frauen und Kinder haben, dass nun Jedem seine eigenen für sich auch eigne Lust und Unlust verursachen; vielmehr dass sie vermöge einer und derselben Festsetzung über das Angehörige auch nach Vermögen Alle auf dasselbe hinstreben und möglichst auf gleiche Weise bewegt werden durch Lust und Unlust. — Offenbar freilich, sagte er. — Und wie? wird nicht Rechtsstreit und Klage ganz verschwunden sein unter ihnen, um es kurz zusammenzufassen, weil Keiner etwas Eignes hat, ausser seinem Leibe; alles Andre aber gemeinsam ist; woraus denn folgt, dass keine Zwietracht unter diesen stattfindet, soweit aus Veranlassung des Vermögens der Kinder und Verwandten den Menschen Zwietracht entsteht? — Ganz nothwendig, sagte er, werden sie dessen ledig sein. — Und so wird es wohl auch keine Klagen über Gewaltthätigkeiten und Beschimpfungen weiter mit Recht unter ihnen geben können. Denn dass es recht und schön sei, dass Altersgenossen sich unter einander wahrhaften Beistand leisten, das werden wir ihnen schon sagen, indem wir ihnen die Uebung und Besorgung des Leibes zur Pflicht machen. — Richtig, sagte er. — Und auch dies Richtige, sprach ich, hat noch dieses Gesetz, dass wenn Einer Einem zürnt und unter diesen **465**] Umständen seinen Muth kühlen will, er nicht leicht zu grösseren Unruhen fortschreiten wird. — Allerdings. — Denn jedem Aelteren wird aufgetragen sein, allen Jüngeren vorzustehen und sie im Zaum zu halten. — Offenbar. — Auch wohl, dass ein Jüngerer niemals einem Aelteren, wenn es nicht die Oberen befohlen, versuchen wird weder sonst Gewalt zu thun, noch auch ihn zu schlagen, und auch anderswie, denke ich, wird er ihn nicht verunehren. Denn zwei tüchtige Wächter hindern ihn daran, Furcht und Scham; Scham, weil sie ihn zurückhält, sich an den Erzeugern nicht zu vergreifen, und Furcht, weil dem Leidenden die Anderen helfen würden, Einige als Söhne, An-

dere als Brüder. — So folgt es freilich, sagte er. — Von allen Seiten also werden, vermöge der Gesetze, die Männer Friede unter einander haben. — Gar grossen. — Und wenn diese unter einander nicht im Streit sind, so ist wohl nicht zu besorgen, dass je der übrige Staat unter sich oder gegen sie sollte in Zwiespalt gerathen. — Wohl nicht. — Die geringfügigeren Uebel aber trage ich der Unziemlichkeit wegen Bedenken, auch nur zu erwähnen, deren sie so entledigt sein würden; die Armen alles Schmeichelns gegen die Reichen und aller Noth und Plage, die ihnen für ihre Kinderzucht und ihren Erwerbszweig aus dem Bedürfniss, Hausleute zu unterhalten, erwächst, indem sie bald borgen und wieder ableugnen und bald auf jede Weise zusammenzubringen suchen, was sie den Hausfrauen und dem Gesinde zur Verwaltung überliefern müssen, und was Alles sonst noch hierin Elendes und Unedles und der Erwähnung Unwürdiges begegnet. — Das sieht ja, sagte er, auch ein Blinder! —

XIII. Dessen Allen also werden sie ledig sein in einem Leben, glückseliger als selbst jenes glückseligste, welches die olympischen Sieger führen. — Wie so? — Weil diese schon wegen eines kleinen Theiles von dem glücklich gepriesen werden, was den Unsrigen wird. Denn der Letzteren Sieg ist schöner, und auch ihr Unterhalt aus dem gemeinen Wesen ist reichlicher. Der Sieg nämlich, den sie erringen, ist das Heil des gesammten Staats, und mit Unterhalt und Allem, was das Leben bedarf, werden sie und ihre Kinder gekrönt und haben dies zum Geschenk von ihrem Staat, so lange sie leben, und nach ihrem Tode erhalten sie eine würdige Bestattung. — Sehr herrlich ist das, sagte er. — Erinnerst Du Dich nun wohl, sprach ich, dass uns in dem Vorigen, ich weiss nicht wessen Rede, vorwarf, dass wir unsere Staatshüter nicht eben glückselig machten, da sie Alles haben könnten, was den anderen Bürgern gehört, in der That aber [466 Nichts hätten? Wir aber sagten, dass wir dies in der Folge einmal, wenn es sich so träfe, erwägen wollten, jetzt aber nur unsere Hüter zu Hütern machen und unsern Staat zum möglichst glückseligen; jedoch, nicht blos auf eine Abtheilung in ihm Rücksicht nehmend, wollten wir diese Glückseligkeit einrichten. — Dessen erinnere ich mich, sagte er. — Wie steht es also, da sich jetzt die

Lebensweise unserer Helfer ja weit schöner und vortrefflicher zeigt als die der olympischen Sieger; kann man sie wohl auch nur vergleichen mit dem Leben der Schuster oder der übrigen Handwerker oder der Landwirthe? — Nein, dünkt mich, sagte er. — Sondern, was ich schon dort sagte, ist auch hier recht zu wiederholen, dass wenn ein Hüter uns versuchen sollte, auf solche Art glückselig zu werden, dass ihm weder genügte, Hüter zu sein noch auch eine solche angemessene sichere und, wofür wir sie erklärten, vortrefflichste Lebensweise, sondern eine unvernünftige und kindische Vorstellung von der Glückseligkeit, die er aufgefangen, ihn antriebe, nach Vermögen Alles im Staate sich selbst zuzueignen: so würde er bald einsehn, dass Hesiodos in Wahrheit weise war, als er sagte, die Hälfte sei mehr als das Ganze.[143] — Wenn er meinem Rathe folgen will, sagte er, so wird er in dieser Lebensweise beharren. — Du räumst also ein, sprach ich, dass die Frauen auf die beschriebene Art der Männer Genossen sein sollen beim Unterricht und in der Kindererzeugung und Obhut über die übrigen Bürger, so dass sie in der Stadt bleibend und ins Feld ziehend mit hüten und mit zur Jagd ziehen, wie es bei den Hunden ist, und sich den Männern in allen Dingen auf alle Weise nach Vermögen zugesellen, und dass sie so handelnd aufs Beste handeln werden und nicht gegen die Natur des weiblichen Geschlechts in Bezug auf das männliche, wie beide geartet sind, Gemeinschaft mit einander zu haben? — Das räume ich ein, sagte er.[144] —

---

[143]) Ein solcher Hüter würde von den übrigen ausgestossen oder sonst beseitigt werden, welche Hüter, wenn sie auch nur die Hälfte des Staats ausmachen, doch die ganze Kraft in sich haben und deshalb mehr vermögen als ein ganzer Staat ohne solche Eintheilung in zwei Stände.

[144]) Hier hat sich Plato der ersten Aufgabe entledigt; er hat dargelegt, dass diese Gemeinschaft der Weiber und Kinder bei den Wächtern das Nützlichste sei. Sein Grund beruht auf der Erzielung eines kräftigen Nachwuchses und auf der Eintracht, welche unter diesem Stande dadurch herbeigeführt werde, indem kein Einzelner Vermögen oder Frauen oder Kinder als die seinen mit Ausschluss der

XIV. So wäre denn, sprach ich, wohl noch jenes übrig auseinanderzusetzen, ob es auch bei den Menschen möglich ist, wie bei den anderen Thieren, dass eine solche Gemeinschaft stattfinde, und wie es möglich ist. — Du

---

Anderen nennen könne. Daraus leitet Plato denn auch ab, dass seine Hüter die glücklichsten seien.

Ueber dergleichen ist natürlich nicht zu streiten; die menschliche Natur ist so ausserordentlich biegsam, dass es kaum einen noch so ausserordentlichen Zustand geben wird, der nicht von dem Menschen zuletzt als ein glücklicher empfunden werden kann; insbesondere, wenn einer solchen Einrichtung die entsprechenden Gefühle der Achtung zu Hülfe kommen, d. h. wenn die Religion und der Ausspruch der Herrscher und die Stimme des Volks solche Einrichtung für eine Gott wohlgefällige und sittliche erklären. Die Geschichte von China, Indien, Aegypten, Judäa, ebenso wie die Sitten der rohen Völker und die Gebräuche der alten Mexicaner in Amerika liefern dazu zahlreiche Belege. Das für uns Tollste und Verrückteste hat Jahrhunderte lang bei diesen Völkern sich nicht blos erhalten, sondern hat auch als ein Sittliches und Glück Gewährendes gegolten.

Es kann deshalb auch hier mit Plato über die Nützlichkeit seines Plans und über das daraus hervorgehende Glück nicht gestritten werden. Solcher Streit könnte immer nur von einem bestimmten Zustande eines Volks ausgehen, und das Resultat liefe im besten Fall nur darauf hinaus, dass für dieses Volk oder für diese Bildung und Sitte solche Gemeinschaft verderblich sei. Dies wäre aber ein Streit, der sich im Kreise drehte; denn diese Zustände, diese Bildung sind selbst Voraussetzungen, die sich erst zu rechtfertigen haben.

Es giebt nur zwei Fundamente, aus denen ein solcher Vorschlag bekämpft werden könnte: einmal die Moral, indem man darlegt, dass diese damit verletzt werde; allein diesen Einwand lässt Plato mit Recht nicht zu, da die Moral sich den bestehenden Einrichtungen fügt, aus dem Willen der Autoritäten sich ableitet und deshalb auch mit diesem Vorschlage Plato's sich ebenso versöhnen kann, wie sie es mit vielen anderen Einrichtungen, mit den Menschenopfern zu Ehren Gottes, mit der Verehrung

bist mir mit dem zuvorgekommen, sagte er, was ich eben anknüpfen wollte. — Was nun den Krieg betrifft, fuhr ich fort, versteht es sich schon, denke ich, wie sie ihn führen werden. — Wie? — Dass sie gemeinschaftlich ins Feld ziehen und auch die schon heranwachsenden Kinder mit sich in den Krieg nehmen werden, damit diese, wie auch die der anderen Arbeiter, dasjenige zu sehen bekommen, was sie, wenn sie erwachsen sind, selbst werden thun müssen, und ausser dieser Anschauung auch noch in
467] Allem, was zum Kriege gehört, hülfreich zur Hand gehen und ihren Vätern und Müttern aufwarten. Oder hast Du nicht bemerkt, wie dies bei andern Künsten gehalten wird; wie lange z. B. die Söhne der Töpfer zusehn und Handreichung thun, ehe sie das Geschäft selbst angreifen? — Ja freilich. — Sollen nun wohl Jene sorgfältiger als unsere Wächter die Ihrigen heranbilden durch Erfahrung und Anschauung von dem, was ihnen obliegt? — Das wäre ja ganz lächerlich, sagte er. — Und es kämpft ja auch jegliches Thier am ausgezeichnetsten, wenn

---

der Thiere in Aegypten, mit dem Dienst der Hierodulen in dem Tempel der Astarte, mit dem Ablasskram u. s. w. gethan hat.

Das andre Fundament wäre die Lust. Allein auch hier fehlt die feste Unterlage; die Natur des Menschen ist so biegsam, dass sie mit jeder Institution sich zuletzt einzurichten weiss; wie denn der Lappländer sich bekanntlich bei dem Thran und der Erdhütte in seiner Heimath glücklicher fühlt als bei den Genüssen, welche Paris ihm bietet.

Dies zeigt, dass philosophisch der Vorschlag Plato's aus dem Fundamente der Sittlichkeit oder des Wohles nicht angegriffen werden kann. Jeder Versuch der Art muss schon von einem besonderen Zustande des sittlichen und geniessenden Lebens ausgehn und kann daher wohl nachweisen, dass der Vorschlag Plato's, mit diesem Zustande verglichen, unsittlich oder schädlich ist; allein da dieser Zustand selbst sich nicht als den allein gültigen erweisen kann, hat dieses Ergebniss keine Beweiskraft.

Somit erhellt, dass die Hauptfrage bei diesem Vorschlage Plato's die nach der Möglichkeit desselben bleibt; mit Recht wendet deshalb Plato dieser nun die ausführlichste Untersuchung zu.

die zugegen sind, die es geboren hat! — So ist es; aber die Gefahr, o Sokrates, ist nicht gering, wenn sie einmal einen Unfall erleiden, wie das im Kriege zu geschehen pflegt, und dann mit sich auch ihre Kinder ins Verderben gezogen haben, dass es dadurch dem ganzen Staat unmöglich gemacht werde, sich wieder zu erholen. — Du hast Recht, sprach ich. Aber glaubst denn Du, man müsse dafür zuerst sorgen, dass sie nie in Gefahr gerathen? — Keineswegs. — Und wenn nun Gefahr muss bestanden werden, nicht am liebsten da, wo sie durch richtiges Verhalten besser werden müssen? — Offenbar freilich. — Und glaubst Du, es sei eine Sache von geringem Belang und nicht der Gefahr werth, ob die Kinder, welche einst kriegerische Männer werden sollen, sehen oder nicht sehen, wie es im Kriege hergeht? — Nein, sondern es ist von grosser Bedeutung für diesen Zweck. — So also muss es sein. Man muss die Kinder zu Zuschauern des Krieges machen, zugleich aber auch Sicherheit für sie aussinnen, und dann wird es gut sein. Nicht wahr? — Ja. — Nun werden doch, sprach ich, zuerst schon ihre Väter, soweit es Menschen möglich ist, nicht unverständig sein, sondern zu beurtheilen wissen, welche Feldzüge gefährlich sind und welche nicht? — Wahrscheinlich, sagte er. — In diese also werden sie sie mit sich führen, in jene aber sich scheuen. — Richtig. — Und auch nicht die schlechtesten Vorgesetzten, denke ich, werden sie ihnen bestellen, sondern solche, die sich durch Erfahrung und Alter wohl dazu schicken, Führer und Aufseher der Jugend zu sein. — So gehört es sich allerdings. — Aber freilich, werden wir sagen, ist auch schon Vielen Vieles wider alle Erwartung begegnet. — Gar sehr. — Gegen dergleichen nun, o Lieber, muss man sie schon gleich in den Kinderjahren beflügeln, damit sie, wenn ein Nothfall eintritt, davonfliegen und sich retten können. — Wie meinst Du das? fragte er. — Zu Pferde, sprach ich, muss man sie sitzen lassen, schon so jung als möglich, und die schon reiten gelernt, muss man dann nicht etwa auf muthigen und der Schlacht gewohnten Rossen zur Kriegsschau führen, sondern auf den schnellsten und zugleich folgsamsten. So werden sie denn am besten ihr künftiges Geschäft in Augenschein nehmen, und am sichersten, wenn es ja nöthig wäre, ihren älteren Führern fol-

468] gend, sich retten können. — Richtig, sagte er, scheinst Du mir zu reden.[145]) —

XV. Wie nun aber weiter, fuhr ich fort, wegen des Krieges? Wie wird es mit den Kriegern zu halten sein, sowohl unter sich als gegen den Feind? ob es wohl so recht ist, wie es mir vorkommt, oder nicht? — Sage nur, sprach er, wie. — Wer von ihnen, fuhr ich fort, aus dem Gliede weicht oder die Waffen wegwirft oder dergleichen etwas thut aus Feigheit, werden wir den nicht zu irgend einem Handwerker machen müssen oder zum Ackersmann? — Freilich wohl. — Und wer lebendig von den Feinden gefangen ist, muss man nicht den auch umsonst lassen, wenn ihn Einer will, um mit dem Fang zu machen, was er Lust hat? — Offenbar wohl. — Wer sich aber auszeichnet und hervorthut, soll der nicht zuerst im Lager selbst von allen mit im Felde befindlichen Jünglingen und Knaben der Reihe nach einzeln bekränzt werden? oder nicht? — Mich dünkt. — Und auch bei der Rechten gefasst? — Auch das. — Aber das Folgende, sprach ich, wird Dir, glaube ich, nicht mehr gefallen. — Welches doch? — Dass er auch soll küssen und geküsst werden von Jedem. — Ganz vorzüglich! sagte er. Und ich will noch dieses hinzufügen zu dem Gesetz, dass, so lange noch derselbe Feldzug dauert, es Keinem erlaubt sein soll, ihm zu weigern, wen er auch immer küssen will, damit, wenn etwa Einer verliebt ist in einen Knaben oder Mädchen, er desto eifriger sei, den Preis zu verdienen. — Schön, sprach ich. Denn dass dem Tapfern mehr eheliche Verbindungen offen stehen werden als Andern, und öfter vor Andern die Wahl auf solche fallen wird, damit recht Viele von solchen erzeugt werden, das ist schon festgesetzt. — Wir sagten es ja. — Aber auch

---

145) Es bedarf keiner Ausführung, dass Plato hier sich in Unmöglichkeiten verliert, selbst wenn man die Kriege auch nur so nimmt, wie sie zu seiner Zeit gebräuchlich waren. Die erste Bedingung jedes Erfolges im Kriege war auch schon damals, dass die Heere von allem Trosse befreit waren, der nicht unmittelbar zum Kampfe nothwendig war. Hier soll die ganze Jugend als Zuschauer, und noch dazu auf den besten Pferden, dem Heere in die Schlacht folgen.

nach dem Homeros ist es ja recht, durch Solcherlei die Tapferen unter den Jünglingen zu ehren; denn auch Homeros sagt, Ajas, der sich im Kriege ausgezeichnet, sei mit lang ausreichendem Rücken geehrt worden,[146] als sei dies die angemessene Ehrenbezeugung für den Jugendlichen und Tapfern, wodurch er ausser der Ehre auch noch seine Stärke vermehrt. — Ganz richtig, sagte er. — Wir wollen also doch, sprach ich, darin dem Homeros folgen. Und auch wir wollen bei Opfern und allem Aehnlichen die Tapferen, je nachdem sie sich als solche gezeigt, nicht nur durch Gesänge und auf die eben beschriebene Weise ehren, sondern auch ausserdem noch durch Vorsitz und Fleisch und durch vollere Becher; damit wir ausser der Ehre die Tapferen auch noch stärken, Männer sowohl als Frauen. — Sehr wohl gesprochen! sagte er. — Wohl! Die nun aber im Felde geblieben sind, nachdem sie sich wohl gehalten, werden wir nicht zuerst erklären, dass diese zu dem goldenen Geschlecht gehören? — Vor allen Dingen. — Und wollen wir nicht dem Hesiodos glauben, dass, wenn von diesem Geschlecht irgend welche gestorben sind, werden sie fromme Dämonen der oberen Erde genannt, Gute des Wehs Abwehrer, [**469** der sterblichen Menschen Behüter? — Das wollen wir ihm glauben. — Wir werden also von dem Gott erforschen, wie man dämonische und göttliche Menschen beisetzen müsse und mit welchem Vorzuge, und werden sie dann auf die Art beisetzen, wie er es erklärt. — Was sollten wir nicht! — Und werden hernachmals ihren Gräbern als heiligen Gräbern Verehrung und Anbetung erweisen. Und eben das wollen wir auch festsetzen, wenn vor Alter oder auf eine andre Weise Einer von denen stirbt, welche für ausgezeichnet trefflich in ihrem Leben bekannt gewesen sind. — Das ist freilich billig, sagte er.[147] —

---

146) Unter „lang ausreichendem Rücken“ sind die gebratenen Rückenstücke der Rinder oder Schweine zu verstehn. Auch in der Odyssee XIV. 437 wird solcher erwähnt.

147) Es kann auffallen, wie leichthin Plato hier den religiösen Glauben und die Sitten behandelt. Als wären sie Wachs, welches sich jeder beliebigen Gestalt fügt,

Wie aber werden es unsere Krieger mit den Feinden halten? — Inwiefern? — Zuerst was die Gefangennehmung betrifft, dünkt es Dich recht, dass hellenische Städte Hellenen zu Knechten machen? oder vielmehr, dass sie auch anderen dieses nach Vermögen verwehren, und es zur Sitte machen, des hellenischen Geschlechts zu schonen, aus Furcht, in die Knechtschaft der Barbaren zu gerathen? — Auf alle Weise ist gewiss die Schonung vorzuziehen. — Also auch selbst keinen Hellenen zum Knecht zu haben, noch auch den andern Hellenen dieses anzurathen. — Allerdings, sagte er. Um so mehr würden sie sich auch wohl gegen die Barbaren wenden und sich unter einander des Krieges enthalten. — Und wie, sprach ich, die Todten weiter berauben als ihrer Waffen, nachdem man sie besiegt hat, ist das wohl schön? oder giebt es nicht den Feigen einen Vorwand, nicht gegen den kämpfenden Feind zu gehn, als ob sie auch etwas Pflichtmässiges thäten, wenn sie bei den Leichnamen herumhocken; und sind nicht schon viele Heere um dieses Raubes willen zu Grunde gegangen? — Ja wohl. — Und scheint es nicht unedel und habsüchtig, einen Todten zu berauben, und zeugt von weibischer und kleinlicher Denkungsart, den Leib des Todten für das Feindselige zu halten, da doch der Feind schon herausgeflogen, und nur das übrig geblieben ist, wodurch er Krieg führte? oder meinst Du, dass, die dieses thun, etwas Anderes thun als die Hunde, welche auch die Steine anknurren, mit denen sie geworfen werden, den Werfenden aber nicht anrühren? — Auch nicht im Mindesten anders, sagte er. — Lassen wir also ab von dem Plündern der Todten und dem Verhindern

---

bestimmt Plato, was in seinem Staate als ehrenvoll gelten und als Religion geglaubt werden soll. — Dies ist nur verständlich, wenn für Plato der religiöse Glaube und die sittliche Gestaltung des Lebens nicht als ein Absolutes und aus einem sachlichen Prinzip Hervorgehendes gilt, sondern als das Produkt der Autoritäten, bei denen auch eine verständige Ueberlegung und Berechnung platzgreifen und danach Glauben und Sitte bestimmen kann. Diese Auffassung würde dann der in B. XI. dargelegten ganz nahe stehn.

der Begräbnisse. Das müssen wir, sagte er, beim Zeus! —

XVI. Also werden wir wohl auch nicht die Waffen in die Tempel bringen, um sie da zu weihen, wenn uns irgend gelegen ist an dem guten Vernehmen mit den andern Hellenen. Vielmehr werden wir uns fürchten, ob es nicht Entweihung sei, dergleichen von unsern [470 Angehörigen in das Heiligthum zu bringen, es müsste denn der Gott etwa das Gegentheil gebieten. — Ganz richtig, sagte er. — Wie aber wegen Verwüstung hellenischen Landes und Anzündung der Wohnungen, wie werden da Deine Krieger gegen die Feinde verfahren? — Dich, sagte er, möchte ich gern Deine Meinung darüber darlegen hören. — Meine Meinung also, sprach ich, ist, dass keines von beiden geschehe, sondern nur die Ernte des Jahres genommen werde. Und soll ich Dir auch sagen, weshalb? — Allerdings. — Mir scheinen nämlich Krieg und Fehde, wie sie ja auch als zwei Wörter gesprochen werden, so auch zweierlei zu sein und sich auf zwei verschiedene Dinge zu beziehn; nämlich von diesen zweien ist das eine Befreundetes und Verwandtes, das andre Fremdes und Ausländisches. Für Feindschaft nun mit dem Befreundeten brauchen wir das Wort Fehde, mit den Fremden aber Krieg. — Das ist auch gar nicht aus der Weise, sagte er, was Du sagst. — So sieh denn, ob auch dies nach der Weise ist. Ich behaupte nämlich, das hellenische Geschlecht sei sich selbst befreundet und verwandt, zu dem barbarischen aber verhalte es sich wie ausländisches und fremdes. — Sehr schön, sagte er. — Dass also Hellenen mit Barbaren, und Barbaren mit Hellenen, wenn sie gegen einander fechten, Krieg führen, wollen wir wohl sagen, und dass sie von Natur einander verfeindet sind, und man diese Feindschaft Krieg nennen müsse; wenn aber Hellenen gegen Hellenen etwas dergleichen thun, dass sie von Natur einander Freund sind, und dass in diesem Zustande Hellas nur krank ist und unter sich verfehdet, und man diese Feindschaft eine Fehde nennen müsse. — Ich meinestheils, sagte er, räume ein, dass man es so ansehe. — So betrachte es denn, fuhr ich fort, an dem, was man jetzt Fehde nennt, wo eine solche entstanden, und eine Stadt in sich getheilt ist, wenn sie da Einer des Andern Aecker verwüsten und

Häuser anzünden, wie grundverderblich dann die Fehde erscheint, und keine von beiden Parteien es mit der Stadt gut meinen kann, weil sie ja sonst nicht toller Weise die Ernährerin und Mutter verstümmeln würden, sondern es genug wäre für die Sieger, den Besiegten ihre Früchte zu rauben, sonst aber gesinnt zu sein, als ob sie sich wieder vertragen und nicht immer im Kriege bleiben würden. – Bei Weitem milder sind gewiss die so Gesinnten als Jene. — Und wie nun? sprach ich, die Stadt, die Du gründest, soll die nicht eine hellenische sein? — Das soll sie gewiss, sagte er. — Und sollen sie nicht gut und mild sein? — Gar sehr. — Aber etwa nicht Hellenisches lieben? und nicht Hellas für befreundet halten? und nicht Genossen derselben Heiligthümer sein mit den Uebrigen? — Gar sehr gewiss. — Werden sie also nicht einen Zwist mit Hellenen, als Verwandten, nur für eine Fehde halten und auch nicht einmal Krieg nennen? — Das werden sie gewiss thun. — Und die Fehde führen als
471] Solche, die sich wieder vertragen wollen? — Allerdings. — Sänftiglich werden sie sie also zur Besinnung zu bringen suchen, nicht mit Knechtschaft strafen noch mit Verwüstung, da sie ja nur Züchtiger sein wollen, nicht Feinde. — Richtig, sagte er. – Also werden sie auch als Hellenen nicht hellenisches Land verwüsten noch Wohnungen verbrennen, noch auch jedesmal Alle in der Stadt für feindselig halten, Männer, Weiber und Kinder; sondern immer nur Wenige für ihre Feinde, die eigentlichen Urheber des Zwistes. Und aus allen diesen Ursachen nun werden sie weder ihr Land verwüsten wollen, da sie ja viele Freunde darunter haben, noch auch ihre Wohnungen zerstören; sondern nur so weit den Zwist treiben, bis die Schuldigen von den mitleidenden Unschuldigen genöthigt werden, Genugthuung zu leisten. — Ich, sagte er, gestehe zu, dass unsere Bürger so ihren Widersachern begegnen müssen, den Barbaren aber so, wie jetzt die Hellenen sich unter einander. — So wollen wir denn auch dieses Gesetz unsern Hütern vorschreiben, weder das Land zu verwüsten noch die Ortschaften zu verbrennen. — Das wollen wir, sagte er, und dieses sowohl als das Vorige für gut erklären.[148])

---

[148]) Dieser Abschnitt ist von grossem Interesse; er

XVII. Aber es will mich bedünken, o Sokrates, wenn man Dir gestattet, dergleichen noch mehr vorzutragen, so wirst Du niemals an das gedenken, was Du vorher weggeschoben hast, um erst Alles dieses vorzutragen, nämlich dass eine solche Verfassung auch möglich sei, und auf welche Weise sie möglich sei. Denn dass, wenn sie erst bestände, Alles vortrefflich stehen werde in dem Staate, der sie hätte, das erkläre ich hiermit, und auch was Du übergehst, nämlich dass sie auch gegen die Feinde am besten fechten würden; weil ja die einander am wenigsten im Stich lassen könnten, die sich unter einander kennen und anrufen als Brüder, Väter und Söhne. Und wenn auch das weibliche Geschlecht mit zu Felde zöge, sei es nun in dasselbe Glied gestellt oder auch hinten, um den Feinden Furcht zu machen, und wenn irgendwo eine schleunige Hülfe nöthig wäre, so weiss ich, dass sie durch dies Alles unüberwindlich sein würden. Und auch zu Hause sehe ich, wieviel Gutes, was noch übergangen worden ist, sich unter ihnen finden würde. Also als ob ich dies Alles und noch tausend Anderes, dass es so sein

---

zeigt, dass Plato sich seinen Staat nicht als einen völlig von der übrigen Welt abgeschiedenen dachte, wie später Thomas Moore, Cabet und andere Utopisten; sondern als einen griechischen mitten unter den Griechen und in gleichem Verhältniss zu den Barbaren. Dadurch steht der Staat Plato's auf einem viel konkreteren Boden wie jene späteren Utopien, und es kann für ersteren Vieles als Ergänzung aus den realen griechischen Staaten entlehnt werden.

Plato tritt hier weniger als Philosoph wie als Agitator auf; er will das Völkerrecht und Kriegsrecht, das durch die bürgerlichen Unruhen in Griechenland in hohem Maasse ausgeartet war, wieder zu der Milde und Schonung zurückführen, wie sie den Genossen eines grossen Volkes ansteht. Plato verfolgt hier genau dieselben Tendenzen, wie später Hugo Grotius bei seinem Kriegsrecht. Auch Dieser lebte in einer wüsten, von Bürger- und Religionskriegen erfüllten Zeit und schrieb sein berühmtes Werk wesentlich in der Absicht, damit den Rohheiten und Grausamkeiten der damaligen Kriegführung entgegenzutreten.

würde, wenn eine solche Verfassung bestände, schon eingestanden hätte, mache nur darüber keine Worte weiter; sondern hiervon lass uns nun endlich versuchen, uns selbst zu überzeugen, ob sie möglich ist und wie möglich, alles Andre aber wollen wir bei Seite lassen. — Ganz plötzlich, sprach ich, hast Du da gleichsam einen Anlauf gemacht gegen
472] meine Rede und lässt mich nicht zu Athem kommen im Felde. Denn Du weisst vielleicht nicht, dass, nachdem ich nur kaum den zwei Wellen entkommen bin, Du nun die grösste und gefährlichste der ganzen Brandung gegen mich heranwälzest, wegen welcher, wenn Du sie erst siehst und hörst, Du mir gar leicht verzeihen wirst, weil es ganz natürlich war, dass ich zögerte und Bedenken trug, eine so abweichende Rede vorzubringen und ihre nähere Prüfung zu unternehmen. — Je mehr Du dergleichen redest, antwortete er, um desto weniger wirst Du von uns losgelassen werden, dass Du uns nicht zu erklären brauchtest, wie wohl eine solche Verfassung zu Stande kommen kann. Also erkläre es nur und verweile Dich nicht. —

Also zuerst, sprach ich, müssen wir uns dessen wohl erinnern, dass wir die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit suchend, was sie recht sein mögen, hierher gekommen sind. — Das müssen wir. Aber wozu das? fragte er. — Zu nichts. Sondern nur, wenn wir etwa gefunden haben, was Gerechtigkeit ist, werden wir dann wohl fordern, dass auch der gerechte Mann gar nicht von jenem verschieden sein dürfe, sondern ganz und gar eben ein solcher sein müsse, wie die Gerechtigkeit ist? oder werden wir zufrieden sein, wenn er ihr nur so nahe als möglich kommt und am meisten von Allen an ihr Antheil hat? — So, sagte er, wollen wir zufrieden sein. — Des Beispiels wegen also, sprach ich, suchten wir die Gerechtigkeit an sich, was sie wohl ist, und den vollkommen gerechten Mann, wie es wohl einen geben könne, und wie er sein würde, wenn es einen gäbe; und wiederum die Ungerechtigkeit und den Ungerechtesten, damit wir auf jene sehend, wie sie uns erschienen in Absicht auf Glückseligkeit und ihr Gegentheil, genöthigt würden, auch von uns selbst einzugestehen, dass, wer ihnen am ähnlichsten ist, auch das ihnen ähnlichste Loos haben werde; nicht aber deshalb, um aufzuzeigen, es sei möglich, dass dies wirk-

lich so vorkomme. — Hierin, sagte er, hast Du wohl Recht. — Meinst Du also, Einer sei ein minder guter Maler, der, nachdem er ein Urbild gemalt hätte, wie ein vollkommen schöner Mann aussehn würde, und in seinem Bilde Alles gehörig beobachtet, hernach nicht aufzeigen könnte, dass es einen solchen Mann auch geben könne? — Beim Zeus, ich nicht! sagte er. — Wie nun? haben nicht auch wir in unsrer Rede ein Musterbild aufgestellt eines guten Staates? — Freilich. — Meinst Du also, dass wir um deswillen minder gut geredet haben, wenn wir nicht aufzeigen können, es sei möglich, eine Stadt so einzurichten, wie es beschrieben wurde? — Freilich wohl nicht, sagte er. — Eigentlich also, sprach ich, verhält es sich so. Wenn wir aber auch dieses versuchen wollen Dir zu Gefallen, wie etwa und in welcher Beziehung sie am ehesten möglich wäre, so gestehe mir noch einmal zum Behuf dieser Nachweisung dasselbige zu. — Welches doch? — Ist es möglich, dass etwas gerade so kann ausgeführt werden, wie es beschrieben wird? oder liegt es in der Natur der That, dass sie weniger das wahre Wesen trifft als die Rede, wenn es Einem auch [473 nicht so scheint? Also Du gestehst es so ein, oder nicht? — Ich gestehe es ein, sagte er. — Dazu also zwinge mich nicht, gerade wie wir es in der Rede durchgegangen, zeigen zu müssen, dass es ebenso in allen Stücken auch in der That werde; sondern wenn wir nur im Stande sind, zu finden, dass ein Staat der Beschreibung so nahe als möglich eingerichtet wäre, wollen wir uns schon rühmen, gefunden zu haben, was Du forderst, dass dies wirklich werden könne.[149] Oder willst Du nicht zufrieden sein,

---

[149] Plato setzt dem Einwande, dass sein Staat unmöglich sei, zunächst den bekannten, auch in den meisten anderen Moralsystemen adoptirten Satz entgegen, dass die Unerreichbarkeit dieses Ideals nicht seinen Werth aufhebe, weil es wenigstens als Ziel gelten könne, dem man sich anzunähern habe, und weil damit dem Handeln der Menschen wenigstens die wahre Richtung gegeben werde. Allein man kann Plato entgegnen, dass in einem solchen Kunstwerke, wie sein Staat ist, kein Theil werde ausfallen dürfen, ohne das Ganze zu gefährden. Ferner, dass, wenn Plato eine solche Annäherung als einen Fort-

wenn Du so viel erlangst? ich wenigstens wäre zufrieden. — Und auch ich, sprach er. —

XVIII. Zunächst also, wie es scheint, müssen wir versuchen, zu finden und aufzuzeigen, was etwa jetzt in in unseren Staaten schlecht behandelt wird, weshalb sie nicht so verwaltet werden, und wie ein Staat zu dieser Art der Verfassung gelangen könne mit der mindest möglichen Veränderung, wenn es sein kann, nur in einem Stück, wenn nicht, in zweien, wenn nicht, doch in so wenigen und so wenig schwierigen als möglich. — Allerdings freilich, sagte er. — Durch eine einzige Veränderung nun, sprach ich, glaube ich zeigen zu können, dass er sich dazu umwandeln werde, freilich durch keine kleine, auch nicht leichte, aber doch mögliche. — Durch welche? sagte er. — Nun gehe ich gerade darauf los, sprach ich, was wir der grössten Welle im Voraus verglichen. Es soll also gesagt werden, und sollte es mich auch mit Schmach und Gelächter ordentlich wie eine aufsprudelnde Welle überschütten. Sieh aber zu, was ich sagen will. — Rede nur, sagte er. — Wenn nicht, sprach ich, entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophiren, und also dieses Beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, [150]) die vielerlei Naturen aber, die jetzt zu jedem

---

schritt erachtet, er das Wesentliche seines Staats von dem Unwesentlichen hätte bestimmter scheiden müssen, damit die Völker erkennen könnten, welche Bestandtheile jenes Staats sie vor Allem und zunächst zu erreichen suchen müssten. — Der Vergleich mit dem Bilde des Malers passt nicht, weil dies Bild nur Bild bleiben soll, und das Bild nur ein Kunstwerk ist, während der Staat Plato's sich verwirklichen soll.

[150]) Dies ist der berühmte, viel missverstandene und viel angefochtene Satz Plato's, welcher gleichsam die Krönung ausmacht in dem kunstvollen Gebäude seines Staates. Plato behandelt ihn als den wichtigsten, und deshalb bildet er das Thema in dem übrigen Theile dieses Buches und in den beiden folgenden Büchern. Das Nächste ist, dass der Begriff des Philosophen gefunden werde, und dies geschieht noch in diesem Buche.

von beiden einzeln hinzunahen, durch eine Nothwendigkeit ausgeschlossen werden; ehe giebt es keine Erholung von dem Uebel für die Staaten, lieber Glaukon, und ich denke, auch nicht für das menschliche Geschlecht, noch kann jemals zuvor diese Staatsverfassung nach Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen, die wir jetzt beschrieben haben. Aber dies ist es eben, was mir schon lange Bedenken macht zu reden, weil ich sehe, wie es gegen aller Menschen Meinung angeht. Denn es geht schwer einzusehen, dass in einem andern keine Glückseligkeit sein kann, weder für den Einzelnen, noch für das Ganze. — Da sagte er: O Sokrates, Du hast eine solche Rede ausgestossen, dass Du nur glauben kannst, es werden nun gar Viele und gar nicht Schlechte, ordentlich die Kleider abwerfend und nackt, was Jedem für eine Waffe in den Weg kommt ergreifend, aus allen Kräften gegen Dich anlaufen, um Wunderbares auszu- [474
richten; so dass, wenn Du sie nicht abwehrst in der Rede und ihnen entkommst, Du zur Strafe in der That wirst zerrissen werden. — Und daran, sprach ich, bist Du mir doch Schuld. — Woran ich, sagte er, gar wohl gethan habe. Aber ich will Dich auch nicht verlassen, sondern Dir helfen, womit ich nur kann; ich kann aber freilich nur mit gutem Willen und Zureden, und vielleicht wenn ich Dir sorgfältiger als irgend ein Andrer antworte. Also, einen solchen Gehülfen zur Hand habend, versuche nun den Ungläubigen zu zeigen, dass es sich so verhält, wie Du sagst. — Ich muss es versuchen, sprach ich, zumal auch Du einen so kräftigen Beistand anbietest. Es dünkt mich nun nothwendig, wenn wir irgend denen entkommen wollen, die Du meinst, gegen sie zu erklären, wofür die Philosophen haltend wir zu behaupten wagen, sie müssten regieren; damit, wenn sie richtig erkannt worden sind, dann Einer sich wehren kann, indem er zeigt, dass es Einigen von Natur zukomme, sowohl mit der Philosophie sich zu befassen, als auch im Staat Anführer zu sein, den Uebrigen aber, sowohl jene unberührt zu lassen, als auch hier dem Anführenden zu folgen. — Das wäre allerdings Zeit, sagte er, zu bestimmen. — So komm denn, folge mir hierher, ob wir es etwa irgend hinreichend erklären können. — Führe nur, sagte er. —

XIX. Werde ich Dich also, sprach ich, erinnern

müssen, oder besinnst Du Dich darauf, dass, wenn wir von Jemand sagen, er liebe Etwas, und dies mit Recht soll gesagt sein, sich dann zeigen muss, dass er nicht nur Einiges davon liebt und Anderes nicht, sondern dass er ihm ganz zugethan ist? — Du wirst mich, sagte er, erinnern müssen, wie es scheint, denn ich verstehe es nicht recht. — Das hätte sich wohl für einen Andern zu sagen geziemt, o Glaukon, antwortete ich, was Du da sagst; einem so in der Liebe bewanderten Manne aber ziemt es nicht, dessen uneingedenk zu sein, dass alle blühenden Knaben den Knabenfreund und Verliebten reizen und quälen, weil sie Alle seiner Bemühung und Zuneigung werth scheinen. Oder macht Ihr es nicht so mit den Schönen? der Eine, der eine aufgeworfene Nase hat, wird niedlich genannt und als solcher von Euch gelobt; des Andern Habichtsnase, sagt Ihr, sei königlich, und der in der Mitte zwischen Beiden habe die schönsten Verhältnisse. Die Braunen, heisst es, sehen männlich aus, die Blonden aber sind Göttersöhne; und dass Einer ein Wachsgesicht hat, meinst Du wohl, dass diesen Ausdruck schon ein Anderer erfunden habe als ein beschönigender Liebhaber, der das Bleiche leicht an Einem ertrug, wenn er nur jugendlich war? und mit einem Worte, jeder Vorwand ist Euch recht, und Ihr habt für Alles einen Ausdruck, damit Ihr nur Keinen von denen verwerfen dürft, **475**] die in der Blüthe der Jugend sind. — Wenn Du an mir es zeigen willst, dass die Verliebten es so machen, so gestehe ich es ein, unsrer Sache zu Liebe. — Und wie, sprach ich, die Weinliebhaber, siehst Du nicht, dass sie es ebenso machen? dass ihnen jeder Wein unter irgend einem Vorwande behagt? — Ja wohl. — Und von den Ehrliebenden, denke ich, siehst Du es doch auch, dass wenn sie nicht können das Heer anführen, nehmen sie mit einem Treffen vorlieb; und werden sie nicht von Grösseren und Höheren geehrt, so begnügen sie sich, es auch von Geringeren und Unbedeutenderen zu werden, weil sie nämlich nur überhaupt der Ehre nachstreben. — Offenbar ja. — Dieses also bejahe mir oder verneine, wenn wir Einen begierig nach etwas nennen, werden wir dann sagen, dass er Alles, was unter diesen Begriff gehört, begehrt, oder nur Einiges, Anderes aber nicht? — — Alles, antwortete er. — Also auch der Philosoph,

werden wir sagen, trachte nach Weisheit, nicht nach einiger zwar, nach anderer aber nicht, sondern nach aller.[151] — Richtig. — Wer also in Kenntnissen wählig ist, zumal in der Jugend, wenn er noch keine Einsicht davon hat, was brauchbar ist und was nicht, von dem wollen wir nicht sagen, dass er lernbegierig oder weisheitliebend sei, so wie wir von dem, der in Speisen wählig ist, nicht sagen, dass er hungere oder Speise begehre oder esslustig sei, sondern vielmehr ein schlimmer Gast. — Und mit Recht sagen wir das. — Wer aber ohne Umstände alle Kenntnisse zu kosten pflegt und gern zum Lernen geht und unersättlich darin ist, den werden wir wohl mit Recht weisheitliebend nennen. Nicht wahr? — Darauf sagte Glaukon: Dann wirst Du gar viele und wunderliche solche bekommen. Denn zuerst die Schaulustigen scheinen mir insgesammt solche zu sein, weil es ihnen Freude macht, etwas zu erfahren, und dann unter den Hörbegierigen sind nun einige gar zu wunderlich; wenigstens um sie unter die Philosophen zu setzen, da sie ja zu Reden und dem Verkehr mit diesen schon gar nicht Lust haben zu kommen; sondern als ob sie ihre Ohren dazu vermiethet hätten, um alle Chöre zu hören, laufen sie auf den Dionysien[152]) herum und fehlen weder bei den städtischen noch bei den ländlichen. Alle diese nun und Andere, die nach Aehnlichem wissbegierig sind, und die auf allerlei kleine Kunststücke Versessenen, sollen wir die Weisheitliebende nennen? — Gar nicht, sagte ich, sondern den Weisheitliebenden nur ähnlich. —

---

151) Hier giebt Plato die Definition des Philosophen, die indess, wie man leicht bemerkt, nur tautologisch ist. Plato will damit auch nur vorbereiten und zunächst nur ausdrücken, dass die Philosophie kein ruhendes Wissen ist, sondern ein Trachten und Streben nach einem Ziele hin, welches Ziel eben die Weisheit sei. Diese Weisheit wird damit zum Kennzeichen des Philosophen, und das Folgende beschäftigt sich mit der Entwickelung des Begriffs der Weisheit.

152) Es sind die Feste zu Ehren des Gottes Dionysos oder Bacchus gemeint, aus deren Aufzügen und Chorgesängen allmählich die Tragödie und Komödie sich bei den Griechen entwickelt hat.

XX. Aber welche, sagte er, verstehst Du nun unter den eigentlichen? — Die, sprach ich, schaulustig sind nach der Wahrheit. — Auch das, sagte er, ist sehr richtig; aber wie erklärst Du es? — Gar nicht leicht, sprach ich, einem Andern; Du aber, denke ich, wirst mir dieses zugestehen. — Was doch? — Dass, da Schönes dem Hässlichen entgegengesetzt ist, dieses zwei sind. — Natürlich. — Also wenn zwei, ist auch jedes von ihnen eins. — Auch dieses. — Und mit dem Gerechten und Unge-
476] und Guten und Bösen und allen anderen Begriffen ebenso, dass Jeder für sich eins ist; aber da Jeder vermöge seiner Gemeinschaft mit den Handlungen und körperlichen Dingen und den übrigen Begriffen überall zum Vorschein kommt, auch Jeder als Vieles erscheint. — Du hast Recht, sagte er. — Hiernach nun, sprach ich, trenne ich abgesondert Diejenigen, welche Du eben als schaulustig und kunstliebend und handelnd anführtest, und abgesondert wiederum Diejenigen, von denen die Rede ist, und die allein Einer mit Recht Philosophen nennen kann. — Wie, fragte er, meinst Du das? — Die Hörbegierigen und Schaulustigen, sprach ich, lieben doch die schönen Töne und Farben und Gestalten und Alles, was aus dergleichen gearbeitet ist; die Natur des Schönen selbst aber ist ihre Seele unfähig zu sehen und zu lieben. — So freilich, sagte er, verhält es sich. — Die nun aber zu dem Schönen selbst zu nahen vermögen und es für sich zu betrachten, sind die wohl nicht selten? — Gar sehr. — Wer nun schöne Sachen zwar anerkennt, die Schönheit selbst aber weder anerkennt, noch auch wenn ihn Jemand zur Erkenntniss derselben führen will, ihm zu folgen vermag, dünkt Dich der wachend oder träumend zu leben? Bedenke nur das Träumen, besteht das nicht darin, wenn Jemand, es sei nun im Schlaf oder auch wachend, etwas einem Aehnliches nicht für ähnlich, sondern für jenes selbst hält, dem es gleicht? — Ich wenigstens, sprach er, würde sagen, dass ein Solcher träume. — Wie aber, wer ganz im Gegentheil die Schönheit selbst für etwas hält, und auch sie selbst sowohl als das an ihr Theilhabende wahrnehmen kann, und weder das Theilhabende für sie selbst, noch sie selbst für das Theilhabende hält, wie dünkt Dich wiederum dieser wachend zu leben oder schlafend? — Gar sehr, sagte er, wachend. — Dessen

Gedanken also, weil er erkennt, würden wir wohl mit Recht sagen, seien Einsicht, des Andern aber Meinung, weil er nur etwas meint oder sich vorstellt. — Allerdings. Wie nun, wenn uns Derjenige böse würde, von dem wir sagen, er meine nur, erkenne aber nicht, und wenn er uns bestreiten wollte, dass wir nicht recht redeten: würden wir ihm wohl zuzureden wissen und ihn leise zu überreden, ohne ihn merken zu lassen, dass er verwirrt ist? — Das müssten wir wenigstens, sagte er. — Komm denn und sieh zu, was wir ihm sagen sollen. Oder willst Du lieber, dass wir es so von ihm zu erforschen suchen, dass wir ihm sagen: Wenn er etwas wisse, trügen wir deshalb keinen Neid, sondern wir würden gar gern Einen sehen, der etwas wisse. Also sage uns nur Dieses, der Erkennende, erkennt er etwas oder nichts? Du nämlich antworte mir nun an seiner Stelle. — Ich werde antworten, sagte er, dass er etwas erkennt. — Was ist, oder was nicht ist? — Was ist; denn wie könnte etwas, was ja nicht ist, erkannt werden? — Dies also wissen wir zur Genüge, und wenn wir es von noch [**477** so viel Seiten betrachteten, dass das vollkommen Seiende auch vollkommen erkennbar ist, das auf keine Weise Seiende aber auch ganz und gar unerkennbar. — Vollkommen zur Genüge. — Wohl. Wenn sich aber etwas so verhält, dass es ist und auch nicht ist, würde es dann nicht in der Mitte liegen zwischen dem wie Seienden und dem ganz und gar nicht Seienden? — In der Mitte. — Nun bezog sich doch Erkenntniss auf das Seiende, Unkenntniss aber auf das Nichtseiende. Für das zwischen beiden also ist etwas zu suchen zwischen der Unkenntniss und der Erkenntniss, wenn es etwas Solches giebt. — Allerdings. — Sagen wir nun, dass etwas auch Vorstellung ist? — Wie sollten wir nicht. — Als ein von dem Wissen verschiedenes Vermögen oder als dasselbige? — Als ein verschiedenes. — Für etwas Anderes also ist die Vorstellung geordnet, und für etwas Anderes das Wissen, jedes von beiden nach seinem ihm eigenthümlichen Vermögen. — So ist es. — Nun gehört doch die Erkenntniss ihrer Natur nach zu dem Seienden, um einzusehen, dass das Seiende ist? Oder vielmehr, so dünkt mich zuvor nothwendig uns zu erklären. — Wie? —

XXI. Wir wollen doch sagen, Vermögen sei eine

gewisse Art des Seienden, wodurch sowohl wir vermögen, was wir vermögen, als auch jegliches Andere, was etwas vermag; wie ich z. B. meine, dass Gesicht und Gehör zu den Vermögen gehören, wenn Du anders verstehst, was ich mit diesem Begriff sagen will. — Wohl verstehe ich, sagte er. — So höre denn, was mir davon einleuchtet. Nämlich an einem Vermögen sehe ich weder Farbe noch Gestalt noch etwas dergleichen, wie an vielem Anderen, worauf ich nur sehen darf, um bei mir selbst Einiges zu unterscheiden, dass das Eine dieses ist, das Andere jenes. Bei einem Vermögen aber sehe ich lediglich darnach, worauf es sich bezieht, und was es bewirkt, und darnach pflege ich ein jedes Vermögen als ein Einzelnes zu benennen, und was für dasselbe bestimmt ist und dasselbe bewirkt, nenne ich auch dasselbe; was aber für etwas Anderes und etwas Anderes bewirkt, nenne ich auch ein Anderes. Du aber, wie machst Du es? — Ebenso, sagte er. — Noch einmal denn her, sprach ich, o Bester! sagst Du nun, Erkenntniss sei ein Vermögen, oder unter welche Gattung stellst Du sie? — Unter diese, sagte er, als das stärkste aller Vermögen. — Und wie die Vorstellung, wollen wir die auch unter das Vermögen oder unter irgend eine andere Art bringen? — Auch unter das Vermögen, sagte er; denn das, wodurch wir vorzustellen vermögen, ist ja nichts Anderes als die Vorstellung. — Allein nur vor Kurzem gestandest Du ja, Erkenntniss und Vorstellung sei nicht dasselbe. — Wie könnte wohl auch ein vernünftiger Mensch, sagte er, das Unfehlbare mit dem nicht Unfehlbaren je für dasselbige halten? — Schön, sprach ich, und ganz bestimmt ist also unter uns eingestanden, dass die Vorstellung von der Erkenntniss verschieden ist. — Verschieden. — Also bezieht sich auch jede von ihnen, ihrer
478] Natur nach etwas Anderes vermögend, auf etwas Anderes? — Nothwendig. — Und die Erkenntniss doch wohl auf das Seiende, um einzusehen, wie sich das Seiende verhalte. — Ja. — Die Vorstellung aber, sagen wir, stellt vor. — Ja. — Etwa dasselbe, was auch die Erkenntniss erkennt? so dass das Erkennbare und das Vorstellbare einerlei ist? Oder ist das unmöglich? — Unmöglich, sagte er, nach dem Eingestandenen, da ja seiner Natur nach jedes andre Vermögen auf Anderes geht, und beides Vermögen sind, die Erkenntniss und die Vorstellung; jede

aber ein anderes, wie wir sagten. Hiernach also findet nicht statt, dass das Erkennbare und Vorstellbare einerlei sein kann. — Also wenn das Seiende erkennbar ist, muss etwas Anderes als das Seiende vorstellbar sein. — Etwas Anderes. — Stellt sie also das Nicht-seiende vor? oder ist das Nicht-seiende ja auch vorzustellen unmöglich? Bedenke nur: bezieht nicht der Vorstellende seine Vorstellung auf Etwas? Oder ist es möglich, vorzustellen zwar, aber Nichts vorzustellen? — Unmöglich. — Sondern ein Irgend-welches stellt sich immer vor, wer vorstellt? — Ja. — Aber das Nicht-seiende kann man ja doch nicht irgend Etwas, sondern am richtigsten würde man es Nichts nennen. — Freilich. — Mit Nothwendigkeit also haben wir dem Nicht-seienden die Unkenntniss zugewiesen, und dem Seienden die Erkenntniss. — Richtig, sagte er. — Also weder Seiendes noch Nicht-seiendes stellt sie vor? — Freilich nicht. — So wäre dann die Vorstellung weder Erkenntniss noch Unkenntniss. — Ist sie nun etwa ausserhalb beider, entweder die Erkenntniss übertreffend an Sicherheit, oder die Unkenntniss an Unsicherheit? — Keines von beiden. — Sondern es ist Dir wohl klar, sprach ich, dass die Vorstellung dunkler zwar ist als die Einsicht, aber heller als die Unkenntniss. — Bei Weitem, sagte er. — Und innerhalb beider liegt sie? — Ja. — Ein Mittleres also wäre die Vorstellung zwischen diesen beiden. — Offenbar ja. — Nun sagten wir doch in dem Vorigen, wenn sich Etwas zeige als zugleich seiend und nicht seiend, so liege ein solches mitten inne zwischen dem rein Seienden und dem auf alle Weise nicht Seienden, und weder Erkenntniss noch Unkenntniss werde für dieses sein, sondern das, was sich zwischen der Erkenntniss und Unkenntniss zeigte? — Richtig. — Nun aber hat sich uns ja gezeigt zwischen diesen das, was wir Vorstellung nennen? — So hat es sich gezeigt. —

XXII. Jenes also wäre uns noch übrig zu finden, wie es scheint, was an beiden Theil hat, an Sein und an Nicht-sein, und deshalb keines von beiden unvermischt mit Recht genannt werden darf: damit, wenn es sich uns gezeigt hat, wir dann von diesem mit Recht aussagen können, es sei vorstellbar, indem wir so den beiden Aeussersten jedem ein Aeusserstes und dem Mittleren auch das Mittlere zuweisen. Oder nicht so? — Allerdings

so. — Dieses nun vorausgesetzt, werde ich sprechen: Sage denn und antworte mir: Der Gute, der ein Schönes selbst **479**] und eine sich immer gleich verhaltende Gestalt der Schönheit nicht annimmt, an vielerlei Schönes aber glaubt, wie jener Schaulustige, wird es niemals vertragen, wenn man sagt, es gebe ein Schönes und ein Gerechtes, und so alles Uebrige. Unter diesem vielen Schönen also, o Bester, wollen wir zu ihm sagen, giebt es wohl eines, was nicht auch hässlich erscheinen kann? und unter dem Gerechten, was nicht auch ungerecht? und unter dem Heiligen, was nicht auch unheilig? — Gewiss und nothwendig, sagte er, wird es irgendwie schön und auch hässlich erscheinen, und so auch das Andere, wonach Du fragst. — Und wie das viele Doppelte? erscheint das irgend weniger halb als doppelt? — Durchaus nicht. — Und das Grosse und Kleine und Leichte und Schwere, wird das mit grösserem Recht so, wie wir eben sagen, genannt, als entgegengesetzt? — Nein, sondern immer, sagte er, wird jedes an Beidem haften. — Jegliches also von diesen Vielen ist es wohl mehr, als es nicht ist das, was Einer davon aussagt? — Es gleicht, sagte er, dem, was man Doppelsinniges auf Gastmählern vorbringt, und dem kindischen Räthsel[153]) von des Verschnittenen Wurf nach der Fledermaus, wo sie räthselhaft damit spielen, womit und worauf er sie geworfen habe. Denn auch diese Dinge sind doppelsinnig, und es ist unmöglich, von irgend einem darunter genau und bestimmt zu denken, weder dass es ist oder nicht ist, noch dass ihm Beides oder keines von Beiden zukommt. — Weisst Du also, sprach ich, was Du damit machen sollst, oder an was für einen besseren Platz Du sie stellen willst, als zwischen dem Sein und Nichtsein? Denn sie können sich ja weder dunkler als

---

153) Nach den Scholien zu Plato lautete dies Räthsel dahin: „Mich Vogel, der kein Vogel und doch Vogel ist, hat ein Mensch, der kein rechter Mensch, aber doch ein Mensch ist, als ich auf Holze sass, das kein Holz war, mit einem Steine, der kein Stein war, durch einen Wurf kläglich umgebracht.“ — Die Auflösung ist die, dass eine Fledermaus von einem Verschnittenen mit einem Bimsteine, als sie auf einem Busche sass, geworfen und getödtet worden ist.

das Nichtseiende zeigen, so dass sie etwa mehr nicht wären, noch auch heller und mehr seiend, als das Seiende. — Vollkommen richtig, sagte er. — Also haben wir gefunden, wie es scheint, dass, was die Vielen Vieles annehmen vom Schönen und dem Uebrigen der Art, sich irgendwo zwischen dem Nichtseienden und dem wahrhaft Seienden herumdreht. — Das haben wir gefunden. — Und im Voraus waren wir einig geworden, wenn sich etwas dergleichen zeige, müsse davon gesagt werden, dass es vorstellbar sei und nicht erkennbar; indem das dazwischen Herumschweifende auch mit dem dazwischen liegenden Vermögen aufgefasst wird. — Darüber waren wir einig. — Die also viel Schönes beschauen, das Schöne selbst aber nicht sehen, noch einem Andern, der sie dazu führen will, zu folgen vermögen, und die vielerlei Gerechtes, das Gerechte selbst aber nicht, und so Alles, diese, wollen wir sagen, stellen Alles vor, erkennen aber von dem, was sie vorstellen, nichts. — Nothwendig, sagte er. Wie aber wiederum die jegliches selbst, wie es sich immer gleichermassen verhält, beschauen? nicht, dass die erkennen und nicht vorstellen? — Nothwendig auch das. — Also werden wir auch sagen von Diesen, dass sie dasjenige lieben und sich dazu neigen, wovon es Erkenntniss giebt, Jene aber das, wovon Meinung und Vorstellung? Oder erinnern wir uns nicht mehr, dass wir schon sagten, diese liebten schöne Töne und Far- [480
ben und dergleichen und beschauten sie, das Schöne selbst aber liessen sie nicht einmal gelten als seiend? — Dessen erinnern wir uns. — Werden wir uns also vergehen, wenn wir sie mehr Meinungsliebende nennen als Weisheitliebende? und werden sie uns wohl sehr zürnen, wenn wir so sagen? — Nicht, wenn sie mir folgen, sagte er; denn dem Wahren zu zürnen, ist nicht recht. — Dagegen die jegliches Seiende selbst Liebenden muss man weisheitliebend und Philosophen nennen, nicht aber meinungsliebend. — Allerdings ja.[154])

---

154) Hier giebt Plato einen kurzen Abriss seiner Erkenntnisslehre (Philosophie des Wissens, B. I. 95). Er unterscheidet in der Seele das Erkennen (γιγνωσκειν) von dem Vorstellen (δοξα). Das erste geht auf die Begriffe, welche einfach und unveränderlich für sich bestehen; das

letztere geht auf das Viele, was an diesen Begriffen nur Theil hat und das Entgegengesetzte annimmt. Nur jene Begriffe (εἶδος) sind das Seiende; die Gegenstände des Vorstellens sind dagegen ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein, und die Philosophen sind die, welche nach der Erkenntniss jenes Seienden streben.

Plato versucht auch einen Beweis für diese Sätze; allein da es sich hier um die Fundamentalsätze des Wissens handelt, so kann man sich im Voraus sagen, dass dieser Beweis nur ein Schein und unmöglich ist (B. I. 69). Und so dreht sich auch Plato's Beweis im Kreise. Erst wird die Erkenntniss als das Wissen des Seienden, und das Vorstellen als das Wissen des Mittlern zwischen Sein und Nichtsein bestimmt; und dann wird umgekehrt aus dem Unterschied dieser Vermögen wieder bewiesen, dass ihr Gegenstand unterschieden sein müsse, und dass, weil das Erkennen das Seiende zum Gegenstande habe, das Vorstellen nur ein Mittleres zwischen diesem und dem Nichts zum Gegenstande habe. Man kann nicht leicht offenbarer sich im Kreise drehen.

Trotzdem ist es von Wichtigkeit, dem Grunde dieser Ansicht nachzuforschen; da seit Plato dieser Gegensatz von Erkennen und Vorstellen sich in der Philosophie erhalten hat und noch neuerlich in dem System Hegel's wieder als die Wahrheit behauptet worden ist. Nach Hegel giebt das Wahrnehmen und bildliche Vorstellen blos einen Schein; nur das Denken erreicht das Allgemeine, und dies allein ist das Wahre. (Hegel's Werke Band II. 99; Band VI. 37.)

Näher betrachtet, liegt der Grund zu der Meinung Plato's in zwei Umständen: 1) hat er die Natur des begrifflichen Trennens im Denken nicht erfasst (B. I. 16), und 2) hat er die Natur der Beziehungsformen in ihrem Unterschiede von den Begriffen des Seienden nicht erkannt, sondern den letzteren gleichgestellt (B. I. 52). Hätte Plato das begriffliche Trennen erkannt, so würde er bemerkt haben, dass die Begriffe, welche er als ein Besonderes neben die vielen Exemplare stellt, keine solche selbstständige Existenz haben, sondern in den einzelnen, unter den Begriff fallenden Dingen selbst enthalten sind. Sie bilden das begriffliche Stück in den-

selben, was nur im Denken durch jenes Trennen von dem übrigen Inhalt des Einzelnen abgesondert und für sich vorgestellt wird, aber sein Dasein nur in diesem Einzelnen hat und nie für sich allein angetroffen wird. Deshalb ist das begriffliche Stück so vielmal im Sein da, als es einzelne dazu gehörende Dinge giebt; in jedem Menschen steckt deshalb das begriffliche Stück Mensch, und nur dadurch ist er ein Mensch. Deshalb beruht auch das Wissen um dieses begriffliche Stück zunächst auf dem Wahrnehmen, welches allein den Inhalt des Seienden in das Wissen der Seele überführt, und erst nachdem dies geschehen, tritt das Denken in seiner trennenden Thätigkeit an diesen Inhalt heran und sondert ihn in zwei Theile; in das begriffliche Stück und in die bildlichen Reste (B. I. 18). Wenn der Begriff im Denken nur einfach und nicht so vielfach auftritt, als es einzelne Exemplare giebt, so kommt dies nur daher, dass im Denken die Absonderung alles Unterschiedenen auch für Ort und Zeit geschehen ist. Dann müssen nothwendig die vielen Begriffstücke des Einzelnen in einen Begriff zusammenfallen; denn es fehlt dann an irgend einer sie aus einander haltenden Bestimmung; aber im Sein ist diese Trennung nicht ausführbar, und deshalb ist das begriffliche Stück so vielmal, als es einzelne Exemplare giebt. Somit ist zur Gewinnung der Begriffe wohl das Denken nothwendig, aber auch das Wahrnehmen, und es ist irrig, wenn Plato meint, die Begriffe würden ohne Vorstellen (d, h. Wahrnehmen) nur durch das Erkennen (Denken) erreicht.

Die Schwierigkeit, in welche sich Plato dadurch verwickelt, dass er die Begriffe als selbstständige und abgesonderte Wesen (Ideen) neben den Einzelnen hinstellt, treten vorzüglich in dem „Theilhaben“ (μετεχειν) hervor. Nach Plato haben die Einzeldinge an dem einen Begriffe Theil; er nennt deshalb jene „ähnlich“ dem Begriffe; allein Plato ist durchaus nicht im Stande, diese Theilnahme näher zu bestimmen. Im Theätet, wo diese Frage ausführlich von ihm erörtert wird, erkennt er selbst die daraus entspringenden unlösbaren Schwierigkeiten an, wie das Eine an dem unendlich Vielen Theil haben könne, ohne doch seine Einheit zu verlieren und ohne an sei-

nem Inhalt einzubüssen. — Diese Schwierigkeiten hätten Plato dahin führen sollen, dass seine Auffassung von der Selbstständigkeit der Begriffe die unwahre sei.

Der andere Mangel betrifft die Natur der Beziehungsformen. Indem Plato diese den seienden Bestimmungen (Eigenschaften) gleichstellt, gelangt er allerdings dahin, dass derselbe Gegenstand zugleich schön und hässlich, halb und doppelt, gross und klein, leicht und schwer ist, und vermöge dieses Widerspruches also zu dem gehört, was weder ist, noch nicht ist, sondern ein Mittleres zwischen beiden bildet. Auch Hegel hat diese Beziehungen so benutzt, um den Widerspruch in allem Konkreten darzulegen. Allein diese Beziehungen sind keine seienden Bestimmungen der Dinge, sondern nur Verhältnisse, Vergleichungen, Beziehungen des Einen innerhalb des Denkens auf Anderes. Je nachdem dieses Andere gewählt wird, kann das Entgegengesetzte von demselben Gegenstande ausgesagt werden; aber dies ist kein Widerspruch, weil es eben nur Beziehungen des Einen auf verschiedenes Andere innerhalb des Denkens sind. Hätte Plato dies erkannt, so wäre auch sein Beweis gefallen, dass die wahrgenommenen Dinge kein volles Sein haben, denn der angeblich in ihnen vorhandene Widerspruch wäre dann verschwunden, und damit hätte sich der ganze Gegensatz von Erkennen und Vorstellen als ein falscher herausgestellt.

Diese beiden Irrthümer über die Natur des begrifflichen Trennens und der Beziehungen sind die Quelle der Platonischen Ideenlehre und somit seiner ganzen Philosophie. Schon Aristoteles hat den ersten davon erkannt, indem er, wenngleich schwankend, behauptet, dass die Begriffe oder Kategorien in den Dingen enthalten seien.

Am lebhaftesten wurde dieser Streit über die Natur der Begriffe im Mittelalter geführt; die Scholastiker trennten sich deshalb in die Parteien der Nominalisten und Realisten. Der Streit wurde von diesen um so heftiger geführt, als die Wahrheit vieler religiösen Dogmen der Kirche, insbesondere der Dreieinigkeit, in diesen Streit hineingezogen wurde.

Sechstes Buch.

I. Die Philosophen also, sprach ich, o Glaukon, [484 und die es nicht sind, wollten uns erst, nachdem wir eine lange Rede durchgeführt, zum Vorschein kommen, wer sie beide sind. — Vielleicht, sagte er, geht es auch in einer kurzen nicht leicht. — Wie es scheint! antwortete ich. Aber mich dünkt, sie würden sich uns noch besser gezeigt haben, wenn wir nur hierüber allein nöthig gehabt hätten zu reden, und nicht noch so vielerlei Anderes durchzugehen, da wir ja zusehen sollten, wie das gerechte Leben von dem ungerechten verschieden ist. — Was also, sagte er, kommt uns nach diesem? — Was sonst, sprach ich, als das Nächste? Da nun die Philosophen die sind, welche das sich immer gleich und auf dieselbe Weise Verhaltende fassen können, Jene aber, die dies nicht können, sondern immer unter dem Vielen und auf allerlei Weise sich Verhaltenden umher irren, nicht Philosophen, welche von beiden müssen demzufolge Führer des Staates sein? — Was müssen wir also wohl hierüber sagen, fragte er, um das Angemessene zu sagen? — Diejenigen von beiden, sprach ich, welche sich im Stande zeigen, der Staaten Gesetze und Bestrebungen aufrecht zu erhalten, diese soll man zu Hütern bestellen. — Richtig, sagte er. — Aber das ist doch wohl klar, sprach ich, ob man einem Blinden oder einem scharfsehenden Hüter irgend etwas soll zu bewahren geben? — Und wie, sagte er, sollte das nicht klar sein! — Dünken Dich nun wohl die besser als Blinde zu sein, die in der That der Erkenntniss von jeglichem, das ist beraubt und kein anschauliches Urbild von irgend etwas, in der Seele habend, auch nicht vermögen, wie Maler, indem sie auf das Wahrhafteste sehen und

von dorther Alles auf das Genaueste Acht gebend übertrügen, auch das hier Gesetzliche und Schöne in Bezug auf Recht und Unrecht entweder zu verzeichnen, wenn es erst verzeichnet werden soll, oder auch das Bestehende hütend zu erhalten? — Nein, beim Zeus, sprach er, viel besser eben nicht! — Sollen wir also lieber diese zu Hütern setzen oder die, welche jegliches wie es ist, erkennen, dabei aber an Erfahrung und Uebung hinter jenen nicht zurückbleiben noch ihnen an irgend einem andern Theile der Tugend nachstehen? 155 a) — Ungereimt wäre es freilich, sagte er, irgend Andere zu wählen, wenn diese in dem Uebrigen nicht zurückstehen; denn in Bezug auf dieses selbst hätten sie ja wohl den grössten Vorzug. — Also wollen wir dieses erklären, auf welche Weise **485**] dieselben im Stande sein können, jenes und auch dieses zu haben? — Das müssen wir. — Was wir also gleich im Anfang dieser Rede sagten, wir müssen zuerst ihre Natur verstehen; und haben wir uns über diese gehörig geeinigt, so werden wir, denke ich, auch darüber einig sein, dass recht füglich dieselben im Stande sind, Beides zu haben, und dass keine Andere Führer der Staaten sein dürfen als solche. — Wie das? —

II. Dieses, denke ich, soll uns feststehen in Absicht der philosophischen Naturen, dass sie Kenntnisse immer lieben, welche ihnen etwas offenbaren von jenem Sein, welches immer ist, und nicht durch Entstehen und Vergehen unstät gemacht wird. — Das soll uns feststehen. — Ja auch, sprach ich, dass sie dieses ganz begehren, und weder einen kleineren noch grösseren, weder einen vorzüglich hochgeachteten noch einen minder geachteten Theil desselben wider ihren Willen sich entgehen lassen, eben wie wir es vorher an den Ehrliebenden und Verliebten gezeigt haben. — Richtig, sagte er. — Nächstdem

---

155 a) Der Schluss, dass die Philosophen die besten Herrscher im Staate sind, ist leicht, wenn sie allein die wahre Erkenntniss des Seienden, also auch der Gerechtigkeit besitzen. Allein Plato macht sich selbst den Einwurf, dass neben dem Wissen zu dem Herrschen auch noch Erfahrung und Uebung nöthig sei, und es entsteht somit die Frage, ob die Philosophen auch diese Bedingung erfüllen, mit welcher das Folgende sich beschäftigt.

betrachte nun dieses, ob es wohl neben jenem Die nothwendig in ihrer Seele haben müssen, welche so werden sollen, wie wir sie beschrieben. — Was doch? — Dass sie ohne Falsch sind und mit Willen auf keine Weise das Falsche annehmen, sondern es hassen, die Wahrheit aber lieben. — Wahrscheinlich wohl, sagte er. — Nicht nur wahrscheinlich, Freund, sondern ganz nothwendig wird, wer in irgend etwas von Natur verliebt ist, alles, seinem Lieblingsgegenstande Verwandte und Angehörige auch lieben. — Richtig, sagte er. — Könntest Du nun wohl etwas der Weisheit Verwandteres finden als die Wahrheit? — Wie sollte ich! sprach er. — Kann also wohl dieselbe Natur weisheitliebend sein und trugliebend? — Keinesweges wohl. — Der in der That Wissbegierige also muss nach aller Wahrheit gleich von Jugend an möglichst streben. — Allerdings ja. — Aber wem sich die Begierden sehr nach einem einzigen Gegenstande hinneigen, dem, wissen wir, sind sie nach andern Seiten hin desto schwächer, weil der Strom gleichsam dorthin abgeleitet. ist. — Wie sollten sie nicht! — Wem sie also nach Kenntnissen und allem Dergleichen hinströmen, dem gehen sie, denke ich, auf die Lust, welche der Seele für sich allein zukommt, und halten sich dagegen von der durch den Leib vermittelten zurück, wenn Einer nicht zum Schein, sondern wahrhaft philosophisch ist. — Ganz nothwendig. — Mässig ist also ein solcher und keinesweges habsüchtig. Denn weshalb mit solchem Aufwande nach Geld gestrebt wird, danach zu streben ziemt eher jedem Andern als ihm. — So ist es. — Aber auch dieses musst Du ja erwägen, wenn Du unterscheiden willst eine [**486** philosophische Natur und eine, die es nicht ist. — Was doch? — Dass nicht etwa eine, ohne dass Du es merkst, auch an Unedlem Antheil habe. Denn Kleinlichkeit ist wohl ganz vorzüglich einer Seele zuwider, welche überall das Ganze und Vollständige anstreben soll, Göttliches und Menschliches. — Vollkommen richtig! sagte er. — Wer nun eine Grösse der Denkungsart besitzt und Uebersicht der ganzen Zeit und alles Seins, hältst Du es für möglich, dass den das menschliche Leben etwas Grosses dünke? — Unmöglich, sprach er. — Also auch den Tod wird ein Solcher wohl nicht für etwas Arges halten? — Am wenigsten wohl. — Eine feige und unedle Natur also

kann an wahrhafter Philosophie, wie es scheint, keinen Theil haben. — Nein, dünkt mich. — Wie aber? Der Sittsame, nicht Habsüchtige noch Unedle noch Grossthuerische noch Feige, könnte der wohl unverträglich sein oder ungerecht? — Nicht möglich. — Willst Du also untersuchen, welches eine philosophische Seele ist, und welches nicht, so wirst Du gleich, wenn Einer noch jung ist, darauf sehen, ob sie gerecht ist uud mild oder unverträglich und roh. — Allerdings. — Aber auch das, denke ich, wirst Du nicht vorbeilassen. — Was? — Ob gelehrig oder ungelehrig. Oder erwartest Du, dass Jemand etwas gehörig lieben werde, was ihm, wenn er es verrichtet, Pein macht, und worin er kaum ein Weniges vollbringt? — Das könnte wohl nicht sein. — Und wer nichts Gelerntes sich zu erhalten weiss, weil er voll Vergesslichkeit ist, kann der wohl anders als leer an Erkenntniss sein? — Wie sollte er? — Wenn er sich also immer vergeblich anstrengt, meinst Du nicht, dass er am Ende dahin kommen muss, sich selbst und ein solches Geschäft zu hassen? — Wie sollte er nicht! — Eine vergessliche Seele wollen wir also unter die gründlich philosophischen nie einzeichnen, sondern darauf sehen, dass eine solche ein gutes Gedächtniss haben müsse. — Auf alle Weise gewiss. — Und wir werden doch nicht sagen, dass eine unmusikalische und missgestalte Seele anderswohin sich neige als zur Ungemessenheit? — Gewiss nicht. — Und die Wahrheit, meinst Du, dass sie der Ungemessenheit verwandt ist oder dem Ebenmaass? — Dem Ebenmaass. — Also von Natur ebenmässig und anmuthig wird wohl noch ausserdem das Gemüth sein müssen, welches eine natürliche Anlage haben soll, sich leicht hinführen zu lassen zu der Idee eines jeglichen, was wirklich ist. — Allerdings. — Wie nun? Glaubst Du etwa nicht, dass Alles, was wir durchgegangen sind, mit einander zusammenhänge und auch Jedes einzeln nothwendig sei für eine Seele, welche gehörig und vollständig das Wahre ergreifen soll? — Ganz nothwendig freilich, sagte er. — Kannst Du also wohl irgendwie ein solches Geschäft
487] tadeln, dem sich niemals Jemand gründlich widmen kann, wenn er nicht von Natur von gutem Gedächtniss ist, gelehrig, edelmüthig, anmuthig, der Wahrheit Freund und verwandt, so wie der Gerechtigkeit, der Tapferkeit

und der Besonnenheit? — Auch Momos[155 b]) selbst, sagte er, könnte ja so etwas nicht tadeln. — Und, sprach ich, Solchen, wenn sie nun durch Erziehung und Alter vollendet sind, wolltest Du nicht allein den Staat überlassen?[156])

III. Darauf sagte Adeimantos: O Sokrates! hiergegen wäre kein Mensch im Stande, Dir etwas einzuwenden. Allein dieses begegnet jedesmal Denen, welche hören,

---

155 b]) Momos ist bei Hesiod die Personification der Tadelsucht; ein Sohn der Nacht. Er zerplatzte vor Aerger, weil er an der Aphrodite nichts auszusetzen fand.

156]) Plato leitet hier aus dem Streben nach Erkenntniss auch die Sittlichkeit des Philosophen ab. Es hängt dies mit seiner Lehre zusammen, wonach die Tugend überhaupt nur in der Erkenntniss besteht. Hier wird diese Folge indess so abgeleitet, dass die Lust des Wissens bei dem Philosophen, als die stärkste, jeden Trieb nach anderer Lust abschwächt, und ihm somit die Tugend von selbst zufalle, sobald diese Triebe, als die Feinde der Tugend, überwunden sind.

In dieser Auffassung steckt ein Theil Wahrheit. Der, welcher für die Wissenschaft begeistert ist, bei dem die Lust aus dem Wissen des Allgemeinen (B. XI. 29) jede andere Lust überwiegt, besitzt damit einen grossen Schutz gegen die Verführungen zu sinnlicher oder anderer Lust, wie man an eifrigen Gelehrten leicht bemerken kann. Allein dies ist noch keine Tugend und keine Sittlichkeit; vielmehr ruht solches Verhalten ebenso auf einem Motive der Lust wie das unsittliche Verhalten. Nicht die Achtung vor dem Gebot, nicht das Gefühl der Pflicht erhält einen solchen Gelehrten auf dem rechten Wege, sondern nur eine Lust besonderer Art. Dies wäre ein Zufall oder höchstens ein Ergebniss der Klugheit, aber nicht der Sittlichkeit, und solcher Trieb hätte in sich ebenso die Gefahr des Uebermaasses und des Unrechtthuns wie jeder andere.

Plato hat selbst früher den θυμος neben dem Wissen zum Begriff der Gerechtigkeit für nothwendig erklärt; er hätte also auch hier folgerecht sich mit der blossen Erkenntniss und der Lust aus derselben nicht begnügen und sie nicht schon als Tugend nehmen sollen.

was Du jetzt sagst; sie glauben aus Unerfahrenheit im Fragen und Antworten, während der Rede bei jeder Frage um ein Weniges abwärts geführt zu werden, so dass, wenn alles dieses Wenige zusammengekommen, am Ende des Gespräches ein grosser Irrthum zum Vorschein kommt und etwas dem Ersten ganz Entgegengesetztes. Und wie die im Brettspiel Ungeübten von dem Starken am Ende eingeschlossen werden und nicht wissen, wie sie ziehen sollen, so glauben auch sie am Ende eingeschlossen zu sein und nicht zu wissen, was sie sagen sollen in diesem anderen Spiel, nicht mit Steinen, sondern mit Reden; aber in der Wahrheit verhalte es sich deswegen doch nicht weniger so. Ich sage dies aber mit Bezug auf das Gegenwärtige. Denn jetzt könnte Dir Einer sagen, in der Rede wisse er Dir freilich auf das Gefragte einzeln nichts einzuwenden, in der That aber sehe er, dass von Denen, welche sich der Philosophie befleissigt, und nicht, nachdem sie sie als Jünglinge getrieben, hernach wieder davon abgelassen, sondern sich länger dabei verweilt haben, die Meisten gar abgeschmackt gerathen, damit wir nicht sagen ganz schlecht; die aber, welche für die Trefflichsten zu halten seien, von dieser Beschäftigung, welche Du lobst, doch so viel davontragen, dass sie für den Staat unbrauchbar sind. – Als ich dieses gehört, erwiderte ich: Meinst Du nun, dass Diejenigen irren, welche dieses sagen? — Ich weiss nicht, sprach er, aber was Dich davon dünkt, möchte ich gern hören. — Dann würdest Du hören, dass sie mir scheinen ganz Recht zu haben. — Wie kann es denn also, sagte er, richtig sein, zu sagen, dass die Staaten nicht eher des Unheils würden erledigt werden, bis sie von den Philosophen regiert werden, welche wir doch einstimmig als unbrauchbar für sie ansehen? — Du wirfst, sprach ich, eine Frage auf, welche einer Antwort durch ein Bild bedarf. — Du aber, sagte er, denke ich, pflegst ja nicht durch Bilder zu reden. —

IV. Sei's drum! antwortete ich. Du spottest also noch, nachdem Du mich in einen so schwer auszuführenden Gegenstand hineingeworfen? Höre denn mein Bild, damit Du besser sehest, wie mühsam ich bildre. Denn **433**] so schwierig ist das, was gerade den Vortrefflichsten mit dem Staate begegnet, dass es auch nirgends etwas ganz Aehnliches giebt, sondern von vielerlei her

muss man zusammenbringen, womit man sie vergleichen, und was man zur Vertheidigung für sie sagen will, wie die Maler Bockhirsche und andere dergleichen Mischlinge zeichnen. Denke Dir also, sei es nun über viele Schiffe oder über eines, einen solchen Schiffsherrn gesetzt, der zwar an Grösse und Stärke alle Andern im Schiffe übertrifft, übrigens aber ist er harthörig, sieht auch wenig und versteht von der Schifffahrt ungefähr ebenso wenig; und die Schiffsleute in Fehde unter sich wegen des Befehls, indem Jeder glaubt, er müsse steuern, der jedoch nie die Kunst erlernt hat, und weder seinen Lehrer aufzeigen kann noch die Zeit, in der sie gelernt hätte; ja dass sie überdies noch Alle behaupten, man könne sie auch nicht lernen, und Jeden, der behauptet, sie sei lehrbar, gleich herunterhauen wollen; denke Dir nun, dass diese immer den Schiffsherrn umlagern, bitten und Alles versuchend, damit er ihnen das Steuerruder übergebe; zuweilen aber, wenn Einige ihn nicht überreden können, sondern es scheint Andere eher, dann Jene diese Andern tödten oder aus dem Schiff herauswerfen, den edlen Schiffsherrn aber durch Zauberbeeren oder Rauch oder anderswie fesseln und so das Fahrzeug regieren mit Hülfe dessen, was sich eben darin findet, und so zechend und schmausend schiffen, wie es von Solchen zu erwarten ist; überdies aber, dass sie Jeden loben und als Meister in der Schifffahrt und wohl kundig Alles dessen, was zum Fahrzeuge gehört, anpreisen, der ihnen dazu behülflich zu sein versteht, dass sie ans Ruder kommen, werde es nun durch Ueberredung oder durch Gewalt von dem Schiffsherrn erlangt, und Jeden, der das nicht thun will, tadeln als unbrauchbar; von dem wahren Steuermann hingegen nicht einmal so viel wissen, dass er nothwendig auf die Jahreszeit und die Tageszeit und den Himmel und die Sterne und die Winde, und was sonst zur Kunst gehört, Acht haben muss, wenn er in Wahrheit ein Schiffslenker werden will; sondern nur meinen, dass man die Kunst und Geschicklichkeit, die dazu gehört, ans Ruder zu kommen, mögen nun Einige es wollen oder nicht, dass man diese unmöglich haben könne und dabei die Steuermannskunst zugleich. Wenn nun dergleichen in den Schiffen vorgeht, meinst Du nicht, dass der wahre Schifffahrtskundige gewiss nur werde ein Wetterprophet und

Buchstabenkrämer und unnützer Mensch genannt werden von denen, die in so bewirthschafteten Schiffen segeln? **489**] — Ganz gewiss, sagte Adeimantos. — Ich glaube auch nicht, sprach ich, dass Du das Bild erst wirst vorerklärt sehen wollen, wie es wirklich dem Verhalten der Staaten gegen die wahren Philosophen gleicht, sondern dass Du schon verstehst, was ich meine. — Sehr wohl, sagte er. — Zuerst also zeige Dem, welcher sich wundert, dass die Philosophen in den Staaten nicht geachtet werden, dieses Bild und versuche ihn zu überzeugen, dass es viel wunderbarer wäre, wenn sie geachtet würden. — Das will ich schon zeigen, sagte er. — Und dass er also Recht habe zu sagen, dass die Ausgezeichnetsten in der Philosophie den Leuten unnütz sind; nur heisse ihn diese Unnützlichkeit Denen Schuld geben, die keinen Gebrauch von jenen Trefflichen machen, nicht aber diesen selbst. Denn es liegt nicht in der Natur, dass der Steuermann die Schiffsleute bitten solle, sich von ihm regieren zu lassen, noch dass die Weisen vor die Thüren der Reichen gehen. Wer dies so zierlich herausgebracht hat, hat weit gefehlt;[157]) vielmehr ist das Wahre von der Sache, dass, mag nun ein Reicher krank sein oder ein Armer, er vor des Arztes Thüre gehen muss, und so Jeder, der beherrscht zu werden bedarf, zu Dem, der zu herrschen versteht; nicht aber, dass dieser die zu Beherrschenden bitte, sich beherrschen zu lassen, wenn er nämlich in Wahrheit etwas taugt. Sondern wenn man die jetzigen bürgerlichen Gewalthaber den Schiffsleuten, von denen wir vorher redeten, vergleicht, wird man wohl nicht fehlen, und ebenso die von ihnen für unnütze Wetterpropheten Ausgeschrieenen den wahren Schiffsmeistern. — Ganz richtig, sagte er. — Aus diesen Gründen also ist es auch in solchen Sachen nicht leicht, dass das edelste Streben in gutem Ruf stehe bei Denen, die ganz das Entgegengesetzte betreiben. Bei Weitem aber die

---

157) Ist wahrscheinlich eine Anspielung auf eine Anekdote, die von Aristippos erzählt wurde. Dionys fragte ihn, weshalb die Weisen sich vor den Thüren der Reichen einfinden, und nicht umgekehrt diese vor den Thüren jener? worauf Aristippos sagt: „Weil jene wissen, was ihnen fehlt, diese aber nicht.“

grösste und gewaltigste Verleumdung hat die Philosophie zu leiden durch Die, welche vorgeben, dergleichen zu betreiben, und von denen Du auch erwähntest, dass der die Philosophie Anklagende behaupte, die Meisten, die sich mit ihr abgeben, würden ganz schlecht, und nur die Ausgezeichnetsten blos unnütz, und ich gab Dir zu, auch das sei richtig. Nicht wahr? — Ja. —

V. Also von der Unnützlichkeit der Ausgezeichneten haben wir die Ursache schon ausgeführt?[158]) — Ja wohl. Sollen wir nun auch die Nothwendigkeit von der Schlechtigkeit der Mehrzahl nachweisen; und wenn wir können, zu zeigen versuchen, dass auch daran die Philosophie unschuldig ist? — Allerdings. — So lass uns denn hören

---

158) Adeimantos hatte der Ausführung des Plato, wonach die Erkenntniss auch die Tugend mit sich führe, die Erfahrung des Gegentheils entgegengestellt. Der Grund, womit Plato diesen Einwand beseitigt, riecht etwas nach der Stube des Gelehrten. Die Schuld, weshalb die Philosophen für unnütz gelten, soll nicht an diesen, sondern an der grossen Volksmasse liegen, die in ihrer Leidenschaft und Thorheit den Werth jener Biedermänner nicht erkenne. — Allein wenn der Philosoph die Erkenntniss und alle Tugend besitzt, so besitzt er damit auch die Macht, sich geltend zu machen und zum Herrscher des Staats zu erheben. Es ist der Fehler Aller, die in Idealen sich ergehen, dass sie den Grund, weshalb ihre schönen Bilder sich nicht verwirklichen, nicht in diesen selbst, sondern in der Schlechtigkeit der Menschen suchen. Allein schon Hegel hat mit Recht geltend gemacht, dass das Richtige (Vernünftige) auch die Macht habe, sich zu verwirklichen.

Die gleiche Ausrede wird auch heutzutage von den Utopisten in der Politik und Sozialwissenschaft benutzt. Wenn das allgemeine Stimmrecht seine Wirkung versagt, wenn die so klug ausgedachte republikanische Staatsverfassung sich nicht erhält, wenn die Nationalwerkstätten die erwarteten Erfolge nicht zeigen, so soll dies Alles seinen Grund nicht in dem Mangel ihrer Schöpfungen, sondern nur in der schlechten Ausführung oder in den Machinationen der gegnerischen Parteien liegen; die wiederholten Fehlschläge, selbst unter den günstigsten Verhältnissen, vermögen diese Illusionen nicht zu zerstören.

und die Rede anfangen mit der Erinnerung an das, wovon wir ausgegangen sind, wie nämlich der von Natur müsse geartet sein, der gut und trefflich werden soll. Da war denn das Erste an ihm, wenn Du es noch im Sinne hast, **490**] die Wahrheit, der er überall und auf alle Weise nachtrachten sollte; oder wenn er prahlerisch sein wollte, sollte er nie an wahrer Philosophie Antheil haben. — So wurde allerdings gesagt. — Ist nun nicht schon dieses Eine gar sehr dem entgegen, was jetzt von ihm gedacht wird? — Gar sehr, sagte er. — Werden wir uns aber nicht ganz angemessen damit vertheidigen, dass der wahrhaft Lernbegierige so geartet ist, sich um das Seiende zu beeifern, und also nicht bleiben kann bei dem allerlei vielen, als seiend Vorgestellten, sondern weiter gehen wird, ohne sich verblenden zu lassen, und nicht eher Befriedigung finden für seine Liebe, bis er die Natur von jeglichem, was ist, aufgefasst mit demjenigen in der Seele, womit es geziemt, dergleichen zu fassen? Es ziemt aber mit dem Verwandten; womit also dem wahrhaft Seienden sich nähernd und damit vermischend, und so Vernunft und Wahrheit erzeugend, er erkennen wird und wahrhaft leben und sich nähren, und so seiner Schmerzen Ende finden, eher aber nicht. — Auf das Allerbündigste gewiss. — Wie nun? Wird ein Solcher wohl die Lüge lieben können, oder ganz im Gegentheil sie hassen? — Hassen, sagte er. — Geht nun die Wahrheit voran, so werden wir wohl, denke ich, nimmer sagen, dass ihr ein Chor von Uebeln folge? — Wie sollten wir! — Sondern eine gesunde und mässige Gemüthsart, mit der dann auch Besonnenheit verbunden ist. — Richtig, sagte er. — Und nun also den übrigen Chor der philosophischen Natur, warum sollen wir ihn noch einmal von vorn aufstellen? Denn Du erinnerst Dich doch, dass sich diesen zugehörig zeigte auch Tapferkeit und Edelsinn und Gelehrigkeit und Gedächtniss, und dass, als Du einwendetest, ein Jeder würde genöthigt sein, dem beizustimmen, was wir sagen, nur wenn er die Reden gut sein liesse und auf Diejenigen selbst sähe, von denen die Rede ist, würde er sagen, er sähe, dass Einige von ihnen unnütz wären, die Meisten aber schlecht nach aller Schlechtigkeit, wir nun in der Untersuchung über den Grund der Beschuldigung dabei stehen, wie so doch die Meisten schlecht sind, und deshalb uns

die Natur der wahrhaft Philosophischen noch einmal wiederholt und sie, wie es nothwendig ist, bestimmt haben. — So ist es, sagte er. —

VI. Dazu nun, sprach ich, müssen wir dieser Natur Verderbnisse betrachten, wie sie in Vielen untergeht, und nur ein Weniges davon entkommt, in denen, die sie dann auch nicht schlecht, sondern nur unnütz nennen. Nächstdem wiederum Diejenigen, welche Jene nachahmen und sich zu ihrem Geschäft begeben, weil solcherlei Seelen zu einem für sie zu grossen Geschäft, und dessen sie [**491** nicht würdig sind, gelangt, auf allerlei Weise fehlen, und deshalb auch diese überall und bei Allen der Philosophie den Ruf zuziehen, dessen Du erwähnst. — Was für Verderbnisse, sagte er, meinst Du denn? — Ich will versuchen, antwortete ich, wenn ich nur kann, sie Dir zu beschreiben. Dies aber, denke ich, wird uns Jeder zugestehen, dass solche Naturen, welche Alles besitzen, was wir eben gefordert haben, wenn Einer vollkommen philosophisch werden soll, nur selten unter den Menschen vorkommen, und immer nur Wenige. Oder meinst Du nicht? — Ja wohl. — Und für diese Wenigen betrachte nur, wie viele und grosse Gefahren es giebt. — Was für welche nun? — Was am wunderbarsten ist zu hören, dass selbst jedes Einzelne, was wir an solcher Natur gerühmt haben, die Seele, die es hat, verderben und von der Philosophie abziehen kann; ich meine die Tapferkeit und die Mässigung, und was wir sonst angeführt. — Unglaublich, sagte er, zu hören! — Nächstdem nun, sprach ich, können auch alle sogenannten Güter sie verderben und abziehen, Schönheit, Reichthum, Leibesstärke, angesehene Verwandtschaften im Staat und was damit zusammenhängt. Denn Du hast nun schon den Umriss von dem, was ich meine. — Den habe ich, sagte er, und gern möchte ich noch genauer verstehen, was Du sagst. — Fasse es also nur, sprach ich, im Ganzen richtig auf, so wird es Dir sehr klar werden, und was ich davon vorher gesagt, wird Dir nicht unglaublich vorkommen. — Wie also, sagte er, gebietest Du mir? — Von allem Samen, sprach ich, oder Gewächs der Pflanzen oder Thiere wissen wir, dass, was die ihm zukommende Nahrung oder Witterung oder Boden nicht erlangt, je kräftiger es ist, um desto weiter hinter dem Gebührenden zurückbleibt.

Denn dem Guten ist ja das Schlechte mehr entgegengesetzt als dem Nicht-Guten. — Wie sollte es nicht! — Es lässt sich also hören, denke ich, dass die edelste Natur bei einer gar zu fremdartigen Nahrung schlechter wegkommen muss als die gemeinere. — Das lässt sich hören. — Also, o Adeimantos, sprach ich, wollen wir auch von den Seelen ebenso sagen, dass die von Natur edelsten, wenn sie eine schlechte Erziehung bekommen, auch ausgezeichnet schlecht gerathen. Oder meinst Du, die grossen Verbrechen und die reine Schlechtigkeit komme aus einer gemeinen und nicht vielmehr aus einer reich ausgestatteten, aber durch Erziehung verderbten Natur; indem ja eine schwache Natur nie Gosses weder im Guten noch im Bösen hervorbringen kann? — Nein, sagte er, **492**] sondern so. — Die Natur also, die wir dem Philosophen beigelegt haben, wird, denke ich, wenn sie gehörigen Unterricht geniesst, nothwendig zu aller Tugend allmählich heranwachsen; wenn sie aber, nachdem sie gesäet und gepflanzt worden, bei Ungehörigem aufgezogen wird, dann wiederum zu allem Gegentheil, wenn ihr nicht ein Gott zu Hülfe kommt. Oder glaubst Du auch, wie die Leute, dass gewisse junge Leute von Sophisten sind verdorben worden, und dass ihre Verderber Sophisten sind, unbedeutende Menschen in Allem, was nur der Rede werth ist? und nicht vielmehr, dass diejenigen selbst, die dieses sagen, die grössten Sophisten sind und auf das vollkommenste Jung und Alt, Männer und Frauen bilden und aus ihnen machen, was sie nur wollen? — Wann doch? — Dann, antwortete ich, wenn sie zu grossen Haufen beisammen in den Volksversammlungen oder in den Gerichtshöfen oder Schauspielen oder Lägern oder in was sonst für gemeinsamen Zusammenkünften der Menge, mit grossem Geräusch Einiges tadeln von dem, was geredet oder gethan wird, und anderes loben, beides übermässig ausschreiend und beklatschend, und dann noch ausser ihnen die Steine und der Ort, wo sie sich befinden, auch ertönen und das Geräusch des Lobes und Tadels doppelt wiedergeben. Bei dergleichen, wie meinst Du wohl, dass einem Jünglinge, wie man zu sagen pflegt, das Herz schlage? Oder was für eine Erziehung, die der Einzelne empfangen haben kann, würde wohl hier gegenhalten, dass sie nicht weggeschwemmt von solchem Lob und

Tadel mit fortgerissen würde in den Strom, wohin dieser eben treibt; so dass der Zögling hernach doch nur dasselbe, wie Jene, für schön und für hässlich erklärt und sich um dasselbe bemühen muss, wie Jene, und ein eben solcher werden? — Freilich, sprach er, o Sokrates, ist das ganz nothwendig. —

VII. Und doch, sprach ich, haben wir die stärkste Nöthigung noch nicht ausgesprochen. — Welche doch? sagte er. — Die solche Erzieher und Sophisten durch die That hinzufügen, wenn sie mit Worten nicht überreden können. Oder weisst Du nicht, dass sie den, der ihnen nicht folgt, mit dem Verlust bürgerlicher Ehren, mit Geldbussen und mit dem Tode bestrafen? — Freilich, sagte er. — Was für ein anderer Sophist, meinst Du wohl, oder was für dem entgegenwirkende Reden eines Einzelnen können da wohl obsiegen? — Keine, glaube ich wohl, sprach er. — Freilich nicht, sprach ich, und schon es unternehmen, ist grosse Thorheit, denn es geschieht nicht und ist auch nicht geschehen und hat auch keine Noth, dass jemals sollte neben der Anleitung her, welche diese geben, eine andere Richtung zur Tugend in einem Gemüth ausgebildet werden können, in einem menschlichen nämlich; denn Göttliches freilich, nach dem Sprüchwort, nehme ich aus. Denn das wisse nur, was sich noch irgend rettet und wird, wie es soll, bei einer solchen Verfassung der Staaten, davon kannst Du, ohne sehr zu fehlen, immer sagen, ein göttliches Geschick habe es gerettet. — Auch mir, sagte er, scheint es nicht an- [493
ders. — So möge Dir denn, sprach ich, ausser diesem auch noch dies gefallen. — Was doch? — Dass jeglicher von diesen Miethlingen, welche Jene für Sophisten ausgeben und für ihre Gegenkünstler halten, nichts Anderes lehrt als eben dieselbe Lehre der Menge, welche ihr beliebt, wenn sie versammelt ist, und dass er das Weisheit nennt, wie wenn Einer eines grossen und starken Ungethüms, was er sich aufzieht, Zorn und Begierden verstehen gelernt hätte, von welcher Seite man sich ihm nahen muss, und von welcher es berühren, und wann es am wildesten ist oder wieder am zahmsten, und wodurch es beides wird, und die Töne, die es bei jeder Gelegenheit von sich giebt, und wiederum durch was für Töne eines andern es besänftigt oder aufgebracht wird; und

nachdem er dies Alles gelernt durch lange Erfahrung und Umgang, es dann Weisheit nennen und als eine Kunst zusammenstellen wollte, um sich zum Lehrer darin aufzuwerfen, und ohne im Grunde der Wahrheit irgend etwas von diesen Vorstellungen und Begierden zu wissen, was davon schön ist oder hässlich, gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht, doch alle diese Benennungen brauchte für die Vorstellungen des grossen Thieres, das gut nennend, woran es Vergnügen findet, und, worüber es sich ärgert, das schlecht; eine andere Erklärung hierüber aber nicht zu geben wüsste, als nur dass er das Nothwendige gerecht nennte und schön, wie weit aber die Natur des Nothwendigen und des Guten von einander verschieden sind, das weder je gesehen hätte noch einem Andern zu zeigen vermöchte. Ein Solcher nun, beim Zeus, dünkt Dich der nicht ein ungereimter Erzieher zu sein? — Mich gewiss, sagte er. — Und dünkt Dich etwa von diesem verschieden zu sein, der es für Weisheit hält, der bunten, von allerwärts her zusammenströmenden Menge Lust und Unlust gefasst zu haben, sei es nun an der Malerei oder Tonkunst oder an den bürgerlichen Verhältnissen? Denn dass, wenn Einer mit Solchen verkehrt, ihnen Dichtungen oder andere Kunstwerke ausstellend, oder Dienstleistungen für den Staat, wodurch er sich die Menge zu Herren setzt, mehr als nothwendig diesem die sogenannte Diomedische Nothwendigkeit[159]) entsteht, Alles zu thun, was Jene loben, ist klar; dass aber dieses in Wahrheit gut und schön sei, hast Du schon jemals einen von ihnen hierüber eine Rechenschaft geben hören, die nicht ganz lächerlich gewesen wäre? — Ich denke wohl, sprach er, ich werde es auch niemals hören. —

VIII. Wenn Du dies nun Alles wohl bedacht hast, so denke auch noch daran, ob wohl das Schöne selbst, nicht die vielerlei schönen Dinge, oder auch jegliches Andere selbst, und nicht die vielen solchen Dinge, jemals der grosse Haufe irgendwie annehmen wird oder daran glauben? — Wohl gar nicht, sagte er. — Philosophisch also, sprach

---

159) Diomedes, Beherrscher der Bistonischen Thrazier wird in der Sage als höchst grausam geschildert; unter Anderem nöthigte er seine Gäste, der Wollust seiner Tochter dienstbar zu sein, und brachte sie dann um.

ich, kann eine Menge unmöglich sein. — Unmöglich. — Also werden auch nothwendig die Philosophirenden [494 von ihr getadelt werden? — Nothwendig. — Auch von eben diesen Miethlingen, welche, wenn sie mit dem Volke verkehren, gar zu sehr wünschen, ihm zu gefallen? — Offenbar. — Hiernach also, was für eine Rettung siehst Du für die philosophische Natur, dass sie könne bei ihrem Geschäft verharren und ans Ziel kommen? Bedenke es aber auch aus dem Vorigen. Denn wir waren einverstanden, dass Gelehrigkeit, Gedächtniss, Tapferkeit und Edelsinn dieser Natur angehöre. — Ja. — Nun wird doch ein Solcher gleich in allen Dingen unter Allen der erste sein, zumal wenn sich auch sein Leib der Seele angemessen ausgebildet hat? — Wie sollte er nicht! — Also, denke ich, werden sich Angehörige und Mitbürger seiner, sowie er nur älter wird, bedienen wollen zu ihren Angelegenheiten. — Gewiss. — Also werden sie sich mit Bitten und Ehrenbezeugungen vor ihm beugen, um schon im Voraus seine künftige Macht in Beschlag zu nehmen und zu beschmeicheln. — So pflegt es wohl, sagte er, zu geschehen. — Was glaubst Du nun, sprach ich, dass ein Solcher unter Solchen thun werde, zumal wenn er sich in einer angesehenen Stadt findet und in dieser reich und edel ist und dazu gross und wohlgebaut? Wird er nicht mit unbegrenzten Hoffnungen sich anfüllen und sich tüchtig halten, der Hellenen und der Barbaren Angelegenheiten zu leiten, und sich deshalb übermässig erheben, von leerer Einbildung und Ansehen, ohne Einsehen, aufgeblasen?[160]) — Gar sehr, sagte er. — Wenn nun einem so Gestimmten Einer ganz bescheiden sich naht und ihm die Wahrheit sagt, dass Einsehen und Vernunft nicht in ihm ist, deren er doch bedarf, und dass diese nicht zu erwerben ist, wenn man nicht dienen will um den Besitz; glaubst Du, er werde, von so grossen Uebeln umgeben, gar bereitwillig sein, dergleichen anzuhören? — Weit gefehlt wohl! sprach er. — Und wenn nun auch Einer, sprach ich, ver-

160) So wie die ganze vorgehende Schilderung des wüsten Volkstreibens auf die Zustände Athens zu Plato's Zeit sich bezieht, so hat bei dieser Stelle Plato wohl zunächst an Alcibiades gedacht, dessen philosophische Natur in der beschriebenen Weise untergegangen ist.

möge seiner guten Natur und Verwandtschaft mit diesen Reden irgend darauf merkt und umgewendet und zur Philosophie hingezogen wird, was sollen wir glauben, werden Jene beginnen, die nun glauben müssen, seine Dienste und Genossenschaft zu verlieren? Werden sie nicht alles Mögliche reden und thun, sowohl gegen ihn, damit er ja nicht folge, als auch dem, der ihn überredet, damit es ihm ja nicht gelinge, sowohl für sich nachstellen als ihm vor dem Volke Kampf ansagen? — Ganz nothwendig, sagte er. — Ist es nun wohl möglich, dass ein
495 Solcher ein Philosoph werde? — Freilich nicht. —

IX. Du siehst also, sprach ich, dass wir nicht Unrecht gesagt haben, dass auch selbst die einzelnen Theile der philosophischen Natur, wenn sie in ungünstige Nahrung kommen, auf gewisse Weise Schuld daran sein können, dass Einer dieses Bestreben fahren lässt? und ebenso die sogenannten Güter, Reichthum und alles solches Zubehör. — Gewiss, sagte er, es ist ganz richtig. — Auf diese Art also, fuhr ich fort, mein Bester, verkommt und verdirbt die edelste Natur für das trefflichste Bestreben, die ohnedies selten genug ist, wie wir sagen. Und aus diesen Männern also kommen sowohl die, welche den Staaten und Einzelnen die grössten Uebel zufügen, als auch die, welche ihnen das Gute zufügen, wenn etwa welche hierbei glücklich durchgekommen sind; eine kleinliche Natur aber kann niemals etwas Grosses, weder einem Staat noch einem Einzelnen, anthun. — Vollkommen wahr, sprach er. — Diese nun, wenn sie so von der Philosophie, die ihnen am meisten ziemte, abkommen und sie unbebaut und unvollendet lassen, leben dann selbst ein ihnen gar nicht angemessenes und auch nicht wahrhaftes Leben; ihr aber, von ihren Angehörigen gleichsam verwaiset, nahen dann Andere, Unwürdige, und häufen Schimpf und Schande über sie, wie Du ja sagst, dass die Ankläger der Philosophie klagen, dass, die mit ihr umgehen, zum Theil nichts werth sind, die Meisten aber alles Schlimme verdienen. — Das ist freilich, antwortete er, was gesagt wird. — Und gar nicht unrecht, sprach ich, wird es gesagt. Denn wenn andere Leutchen nun diese Stelle leer werden sehen, und dass doch viel Schönes von ihr gesagt und vorausgesetzt wird, so brechen, wie die aus der Haft in die Tempel fliehen, auch diese gar zu gern aus

ihren Künsten heraus in die Philosophie, soviel ihrer die Ausgezeichnetsten, Jeder in seinem Kunststückchen, sind. Denn, wenn schon es um die Philosophie so steht, immer bleibt ihr doch im Vergleich mit den andern Künsten, noch ein ganz edleres Ansehen übrig, welches nun Viele anlockt von unzulänglicher Natur, und die, wie schon ihr Leib verkrüppelt ist durch ihre Künste und Gewerbe, so auch durch das Unedle darin, der Seele nach, ganz verweichlicht und gedrückt sind. Oder muss es nicht so sein? — Nothwendig. — Sind diese nun wohl, sprach ich, viel anders anzusehen, als ein zu Gelde gekommener Arbeiter aus der Schmiede etwa, der ein kleiner kahlköpfiger Kerl, neuerlich erst aus dem Gefängniss gelöst, nun aber wohlgebadet und neu gekleidet und wie ein Bräutigam herausgeputzt, weil sein Herr verarmt und heruntergekommen ist, dessen Tochter heirathen soll? — Nicht viel anders, sagte er. — Was werden die also wohl erzeugen? Doch wohl Unächtes und Schlechtes? [**496** — Ganz nothwendig. — Und wie, wenn nun, die der Bildung unwürdig sind, sich ihr nahen und unwürdig mit ihr umgehen, was für Gedanken und Meinungen sollen wir sagen, dass diese erzeugen? Doch wohl solche, die in der That verdienen, als Sophismen verrufen zu werden, und als nichts Aechtes noch wahrhafter Vernunft Gemässes in sich enthaltend? — Ganz vollkommen freilich, sagte er. —

X. So bleibt denn, fuhr ich fort, o Adeimantos, nur gar wenig Raum für Solche, die würdig mit der Philosophie verkehren, etwa wenn ein edles und wohlgezogenes Gemüth mit in einer Verbannung begriffen ist und nun, weil Niemand da ist, der es verderben will, seiner Natur gemäss bei ihr bleiben kann, oder wenn eine grosse Seele in einem gar zu kleinen Staat geboren ist und dessen Angelegenheiten geringschätzig übersieht; vielleicht auch wohl kann einmal von andern Künsten her eine edle Natur, der jene zu geringfügig sind, zu ihr gelangen. Auch wohl der unserm Freunde Theages angelegte Zügel vermag etwa Einen bei ihr festzuhalten. Denn auch bei ihm war alles Uebrige darauf angelegt, ihn der Philosophie abwendig zu machen; aber seine Kränklichkeit, indem sie ihn von dem öffentlichen Leben ausschliesst, hält ihn fest. Von dem meinigen lohnt es nicht zu reden,

dem göttlichen Zeichen,[161]) mag es nun sonst schon einem Andern oder auch noch Keinem zuvor geworden sein. Die nun unter diesen Wenigen kosten und gekostet haben, was für eine süsse und herrliche Sache sie ist, und auf der andern Seite die Thorheit der Menge deutlich genug einsehen, und dass, gerade heraus zu sagen, an Keinem etwas Gesundes ist von denen, die den Staat bewirthschaften, und kein Verbündeter zu finden, mit dem Einer der gerechten Sache beispringen und doch durchkommen könnte; sondern, wie Einer, der unter die wilden Thiere gefallen ist, wer nicht mit Unrecht thun will, da er doch nicht im Stande ist, Einer allein allen Wilden Widerstand zu leisten, ehe er für den Staat oder seine Freunde etwas ausrichten könnte, ohne Nutzen für sich und die Andern zu Grunde gehen würde — dies Alles wohl zu Herzen nehmend, wird ein Solcher sich ruhig verhalten und, sich nur um das Seinige bekümmernd, wie Einer im Winter, wenn der Wind Staub und Schlagregen herumtreibt, hinter einer Mauer untertritt, froh sein, wenn er die Andern voll Frevel sieht, nur selbst von Ungerechtigkeit und unheiligen Werken frei dieses Leben hinzubringen, und beim Abschiede daraus in guter Hoffnung ruhig und zuversichtlich zu scheiden. — Und gewiss, sprach er, ist es nichts Geringes, was er ausgerichtet hat, wenn er so scheidet. — Aber auch, antwortete ich, nicht das Grösste, weil er eben keinen tauglichen Staat gefunden hat. Denn **497**] in einem solchen würde er selbst noch mehr zunehmen, und mit dem seinigen auch das gemeine Wesen retten.[162])

---

[161]) Unter dem „göttlichen Zeichen" meint hier Sokrates, der das Wort hat, sein Dämonion, das ihn nach seiner Meinung durch sein Leben begleite und auf dem rechten Wege erhalte. Es liegt in diesem Gedanken eine gewisse Bescheidenheit, indem er das Verdienst von sich auf dieses Dämonion überträgt.

[162]) Nachdem Plato die äussern Hindernisse dargelegt, welche der Wirksamkeit und Geltung des wahren Philosophen entgegenstehen, wendet er sich nun zu den Gefahren, welche innerhalb der guten und philosophischen Naturen selbst bestehen und die Erreichung des Zieles, d. h. die Entwickelung zu einem wahren Philo-

XI. Die Sache der Philosophie also, weshalb sie so in Verruf gerathen ist, und das mit Unrecht, dünkt mich nun hinreichend erklärt zu sein, wenn Du nicht noch

---

sophen erschweren. Plato rechnet dazu sogar die einzelnen Tugenden, wie die Tapferkeit, die Mässigung, den Schönheitssinn; sobald nämlich eine solche einzelne sich zu einem Uebermaasse entwickelt und die Harmonie mit den übrigen aufhebt. Plato erkennt hier deutlich die in jeder Tugend enthaltene Kollision mit den übrigen an (B. XI. 129). Deshalb, sagt Plato, sind es nicht die gewöhnlichen Sophisten, welche solche Naturen verderben, sondern jene, welche den grossen Haufen in den Volksversammlungen bilden, hier mit lautem Geschrei Lob und Tadel austheilen und damit den Ehrgeiz des philosophischen Jünglings zum Uebermaass steigern und so seine Natur verderben. Es ist daher nach Plato nur ein glücklicher Zufall (Kränklichkeit, Entfernung von den Verführern), wenn Jemand zu einem wahren, ächten Philosophen sich entwickelt, und Solche werden in Anerkenntniss der Schlechtigkeit aller bestehenden Staaten sich ruhig verhalten und in Resignation ihr Leben hinbringen und den Tod erwarten.

Es ist dies ein klägliches Bild. Auch hier schiebt Plato zuletzt alle Schuld, weshalb die Philosophen nicht ihre rechte Stellung im Staate erreichen, auf die Verderbtheit der Welt. Dies ist aber keine Philosophie, und nichts ist mehr geeignet, die Philosophie Plato's um ihren Ruf zu bringen, als solches Jammern über die Schlechtigkeit der Menschen, das man tagtäglich schon von alten Weibern und Männern hören muss, die nur schelten, weil die Welt nicht nach ihrem beschränkten Sinne gehen will.

Es sind jene selbst gemachten Ideale von Tugend, Schönheit, Erkenntniss; jene angeblichen Ideen, die jenseit der irdischen Welt das Ewige und wahrhaft Seiende darstellen sollen, an denen die Philosophie Plato's krankt. Er bemerkt nicht, dass diese Ideale nichts sind als die aus seiner Idividualität und seinen zufälligen Erlebnissen entsprungenen Ansichten über Tugend, Schönheit und Wahrheit. Weil sein Gefühl sich mit diesen Idealen eng verknüpft hat, deshalb gelten sie ihm für objektiv und wahr; weil er sich dabei befriedigt fühlt, ist ihm die

anderer Meinung bist. — Hierüber, sprach er, sage ich nichts mehr. Aber welche unter den jetzigen Staatsverfassungen, meinst Du nun, sei die ihr angemessene? — Keine einzige, antwortete ich; sondern das ist eben meine weitere Klage, dass keine unter den jetzigen Verfassungen einer philosophischen Natur zusagt; darum wandelt sie sich auch und verändert sich, wie ein ausländischer Same, in ein anderes Land gestreut, sich nicht zu halten, sondern überwältigt in das einheimische auszuarten pflegt; so kann auch dieses Geschlecht jetzt zwar seine eigenthümliche Kraft nicht bewahren, sondern pflegt in eine andere Art abzufallen; wird es aber je den besten Staat finden, wie es selbst das Beste ist, dann wird es zeigen, dass dies das wahrhaft Göttliche ist, alles Andere aber nur sehr menschlich war, die Naturen sowohl als ihre Bestrebungen. Offenbar also wirst Du nun nächstdem fragen, welches dieser Staat ist. — Du hast es nicht getroffen, sagte er; denn nicht das wollte ich, sondern ob es dieser Staat ist, den wir bei Gründung der Stadt beschrieben haben, oder ein Anderer? — Meistentheils wohl, sprach ich, dieser. Und auch das ist damals schon gesagt worden, dass immer etwas im Staate sein muss, welches denselben Begriff von der Verfassung festhält, den Du, der Gesetzgeber, bei Feststellung der Gesetze

---

übrige Menschheit, die dem nicht beistimmt, ein thörichter, lasterhafter, unverständiger Haufen. Jene Resignation des angeblichen Philosophen ist aber nichts als selbstsüchtiger Hochmuth, der seine eigne Schwäche mit allerhand Sophismen zur Tugend aufzuputzen versucht. — Indem diesen Idealen alle objektive Grundlage fehlt; indem sie nur in leeren Beziehungen sich bewegen, erhellt, dass ihre Stütze nur die kleine Person des eitlen Philosophen ist, der in seiner Verblendung nicht ansteht, seine Einzelheit dem ganzen menschlichen Geschlecht und dessen vieltausendjährigen Erfahrungen gegenüberzustellen und seine Person für die Quelle der Wahrheit, das ganze menschliche Geschlecht aber für die Stätte der Unwahrheit und des Lasters zu erklären. — Wenn der Philosoph keinen tauglichen Staat finden kann, so ist es viel wahrscheinlicher, dass der Philosoph, als dass der Staat nichts taugt.

hattest. — Das wurde freilich gesagt, sprach er. — Aber nicht hinreichend erklärt, fuhr ich fort, aus Furcht vor dem, was Ihr durch Eure Einwendungen doch ins Licht gesetzt habt, dass es lang und schwierig sein würde, auszuführen. Und auch das Uebrige ist allerdings nicht leicht. — Was doch? — Auf welche Weise ein Staat sich mit der Philosophie befassen muss, um nicht unterzugehn. Denn alles Grosse ist auch bedenklich, und, wie man sagt, das Schöne in der That schwer. — Dennoch, sagte er, werde unsere Darstellung vollendet, nachdem auch dies noch klar geworden. — Das Nicht-wollen, sprach ich, soll uns nicht hindern, sondern, wenn ja, das Nichtkönnen; meinen guten Willen wenigstens sollst Du mit eignen Augen sehen. Sieh auch jetzt gleich, wie entschlossen und waghalsig ich im Begriff bin, zu sagen, dass ein Staat auf ganz entgegengesetzte Art, als jetzt, diese Sache angreifen muss. — Wie das? — Jetzt, sprach ich, sind die, welche sie angreifen, fast noch Knaben, und zwischen durch, zwischen dem Hauswesen und dem Gewerbe, machen sie sich an das Schwerste der [498
Sache, und es treten dann Jene wieder ab, die noch am meisten philosophisch geworden sind. Unter dem Schwersten aber verstehe ich, was die Reden angeht. Späterhin aber, wenn auch Andere dieses thun, und sie mit herzugerufen werden und Zuhörer sein wollen, denken sie Wunder, was das Grosses ist, und glauben doch, es nur ganz nebenbei thun zu dürfen, gegen das Alter aber erlöschen sie bis auf Wenige, um so viel mehr noch, als die heraklitische Sonne,[163]) da sie sich nicht wieder entzünden. — Wie soll es denn aber sein? fragte er. — Ganz entgegengesetzt. Knaben und Kinder müssen sich auch mit kindischer Bildung und Weisheit zu thun machen und für ihren Leib, so lange er noch wächst und zur Reife gelangt, vorzüglich Sorge tragen, um der Philosophie eine dienstbare Hülfe zu erwerben; kommt hingegen die Lebensstufe heran, in welcher die Seele anfängt, sich zu vollenden, dann selbst auf ihren Uebungsplätzen sich anstrengen. Ist aber die Zeit der männlichen Kraft vor-

163) Nach der Lehre des Philosophen Heraklit ist die Sonne jeden Tag eine neue. Er meinte, dass sie Abends erlösche und am Morgen sich wieder entzünde.

über, und sind sie der Staats- und Kriegsdienste entübrigt, dann endlich müssen sie ganz ungebunden dort weiden und, ausser im Vorbeigehen, nichts Anderes thun, wenn sie glückselig leben und ein so verbrachtes Leben nach dem Tode durch ein angemessenes Loos dort krönen wollen. —

XII. In der That, sagte er, entschlossen, o Sokrates, heisst das gesprochen; nur glaube ich, die meisten Hörer vom Thrasymachos an werden Dir noch enschlossener entgegenstreben und davon auch nicht das Mindeste glauben. — Bringe uns nicht aus einander, sprach ich, mich und den Thrasymachos, die wir eben Freunde geworden sind und auch vorher nicht Feinde waren. Aber wir wollen nichts unversucht lassen, bis wir entweder Diesen und die Andern überredet oder wenigstens bei ihnen etwas im Voraus geschafft haben für jenes Leben, wenn sie etwa wieder herkommen und auf solche Reden treffen. - Das ist ja nur ein weniges Zeit, sagte er, für welche Du vorsorgst. — Gar keine, sprach ich, im Vergleich mit der ganzen. Dass nun die Menge dem Gesagten nicht glaubt, ist kein Wunder. Denn sie haben nie gesehen, dass dieses geschehen wäre, sondern nur etwa dergleichen Redensarten absichtlich einander ähnlich zusammengestellt, nicht aber wie jetzt von selbst zusammenfallend; einen Mann aber, nach Vermögen vollkommen der Tugend gleich und ähnlich gebildet, in einem eben solchen Staat durch Wort und That Macht habend, haben sie niemals gesehen, weder Einen noch Mehrere. Oder meinst Du? — Keines-
499] weges wohl. — Und auch schöne und edle Reden, Du Herrlicher, haben sie nie ordentlich gehört, welche das Wahre angestrengt auf alle Weise suchen um des Erkennens willen; jene Zierlichkeiten aber und Spitzfindigkeiten, welche auf nichts Anderes abzwecken als auf Rechthaberei, und welche Streit sowohl vor Gericht als im geselligen Zusammensein nur gar von Weitem begrüssen. — Auch die freilich nicht, sagte er. — Deshalb also, sprach ich, und wiewohl wir schon damals dies voraussahen und befürchteten, haben wir doch, von der Wahrheit genöthigt, ausgesprochen, dass weder ein Staat noch eine Verfassung noch auch ein einzelner Mann ebenso jemals vollkommen werden könne, bis diesen wenigen Philosophen, die nicht für böse, sondern für unnütz jetzt

ausgeschrieen sind, eine Nothwendigkeit sich ergiebt, sie mögen nun wollen oder nicht, sich des Staates anzunehmen, und dem Staat eine Nothwendigkeit, ihnen zu gehorchen; oder bis den Söhnen derer, die jetzt die Obergewalt und das Königthum inne haben, oder ihnen selbst durch eine göttliche Eingebung wahre Liebe zu wahrer Philosophie eingeflösst wird. Dass nun Eines von diesen beiden oder Beides unmöglich sei, dafür gestehe ich keinen Grund zu haben. Denn sonst würden wir mit Recht ausgelacht, dass wir umsonst fromme Wünsche redeten. Oder ist es nicht so? — Allerdings. — Wenn jedoch den in der Philosophie Vollendeten jemals eine Nothwendigkeit, sich des Staates anzunehmen, entweder irgend entstanden ist in der unendlichen vergangenen Zeit, oder auch jetzt für sie besteht in irgend einer barbarischen weit ausserhalb unseres Gesichtskreises gelegenen Gegend, oder irgend wann in der Folge entstehen wird: für diesen Fall sind wir bereit, mit Gründen durchzufechten, dass diese beschriebene Verfassung bestanden hat oder besteht oder bestehen wird, wenn diese Muse sich eines Staates bemächtiget. Denn unmöglich ist sie nicht, noch bringen wir Unmögliches vor, Schweres aber, das geben wir selbst zu. — Auch mir, sagte er, scheint es so. — Den Leuten aber, sprach ich, wirst Du wieder sagen, scheint es nicht so? — Vielleicht, sagte er. — Du Herrlicher, sprach ich, klage auch nur die Leute nicht so sehr an. Sie werden schon eine andere Meinuug bekommen, wenn Du nicht rechthaberisch, sondern mit freundlicher Zusprache, und indem Du die Wissbegierde von jenen Verleumdungen entledigst, ihnen zeigest, was für welche Du Philosophen nennst, und ihnen, wie jetzt eben, ihre Natur und ihre Bestrebungen beschreibst, damit sie nicht glauben, [**500** Du meinest dieselben, die sie meinen. Und wenn sie es so ansehen, wirst Du wohl selbst sagen, dass sie eine andere Meinung fassen und anders antworten werden. Oder glaubst Du, gegen den nicht Heftigen werde Einer zürnen und den nicht Missgünstigen Einer beneiden, der doch selbst sanft und neidlos ist? Ich wenigstens will Dir zuvorkommend sagen, dass ich glaube, nur in Wenigen, nicht in der Menge, wohne eine so herbe Natur. — Das glaube auch ich gewiss mit Dir, sagte er. — Glaubst Du etwa auch dieses mit, dass an der widrigen Gesinnung

der Menge gegen die Philosophie Jene Schuld haben, die ungebührlicherweise von aussen hineingeschwärmt sind und nun sie schmähen und sich feindselig beweisen und immer von den Personen reden, was der Philosophie gar nicht geziemt? — Gar sehr gewiss. —

XIII. Denn wer in der That seine Gedanken auf das Seiende richtet, o Adeimantos, hat ja wohl nicht Zeit, hinunterzublicken auf das Treiben der Menschen und im Streit gegen sie sich mit Eifersucht und Widerwillen anzufüllen; sondern auf Wohlgeordnetes und sich immer Gleichbleibendes schauend, was unter sich kein Unrecht thut oder leidet, sondern nach Ordnung und Regel sich verhält, werden Solche auch dieses nachahmen und sich dem nach Vermögen ähnlich bilden. Oder meinst Du, es gebe eine Möglichkeit, dass Einer das, womit er gern umgeht, nicht nachahme? — Unmöglich, sagte er. — Der Philosoph also, der mit dem Göttlichen und Geregelten umgeht, wird auch geregelt und göttlich, soweit es nur dem Menschen möglich ist. Verleumdung aber giebt es überall viel. — Allerdings freilich. — Wenn ihm nun, fuhr ich fort, eine Nothwendigkeit entsteht, zu versuchen, wie er das, was er dort sieht, auch in der Menschen Sitten einbilden könne, im einzelnen sowohl als öffentlichen Leben, um nicht nur sich allein zu bilden, glaubst Du, er werde ein schlechter Bildner zur Besonnenheit und Gerechtigkeit sein und zu jeder volksmässigen Tugend? — Keineswegs, sprach er. — Also wenn die Leute nur gewahr werden, dass wir die Wahrheit von Jenem sagen, werden sie dann doch den Philosophen böse sein und uns den Glauben verweigern, wenn wir sagen, dass ein Staat nicht glückselig sein könne, wenn ihn nicht diese des göttlichen Urbildes sich bedienenden Zeichner entworfen haben? — Sie werden wohl nicht böse sein, sprach er, wenn sie es gewahr geworden sind. Aber welches sagst Du nun, sei die Art des Entwurfs? — Wenn sie nun, **501**] sprach ich, wie eine Tafel den Staat und die Gemüther der Menschen zur Hand nehmen, werden sie sie wohl zuvörderst rein machen müssen, was gar nicht eben leicht ist. Denn das weisst Du wohl, dass sie sich gleich dadurch von den Andern unterscheiden werden, dass sie weder mit Einzelnen noch mit dem Staat sich eher würden befassen, noch Gesetze geben wollen, bis sie ihn rein

überkommen oder selbst gereinigt haben. — Und wohl mit Recht, sagte er. — Nächstdem nun glaubst Du wohl, werden sie den Grundriss der Staatsverfassung vorzeichnen? — Was anders! — Hiernach, denke ich, wenn sie sich an die Arbeit geben, werden sie wohl häufig auf beides hinsehen, auf das in der Natur Gerechte, Schöne, Besonnene und Alles dergleichen, und dann auch wieder auf jenes bei den Menschen Vorhandene, und werden mischend und zusammensetzend aus ihren Bestrebungen das Mannhafte hineinbilden nach Maassgabe jenes, was auch Homeros schon, wo es sich unter den Menschen findet, das Göttliche und Gottgleiche genannt hat. — Richtig, sagte er. — Und so werden sie wohl, denke ich, Einiges auslöschen, Einiges wieder einzeichnen, bis sie möglichst menschliche Sitten, soviel es sein kann, gottgefällig gemacht haben. — Die schönste Zeichnung, sagte er, wäre dies wenigstens. — Ueberzeugen wir nun wohl, sprach ich, Jene, von denen Du sagtest, sie würden in geschlossenen Reihen gegen uns angehen, dass ein solcher Zeichner des Staats derjenige ist, den wir damals gegen sie lobten, und um deswillen sie uns böse wurden, dass wir ihm die Staaten übergeben wollten? und werden sie lieber, wenn sie es jetzt hören, etwas sanfter sein? — Bei Weitem wohl, sprach er, wenn sie bei Sinnen sind. — Wie sollten sie es auch eigentlich anzweifeln? Etwa so, dass die Philosophen nicht das Seiende und die Wahrheit liebten? — Das wäre ja ungereimt! sagte er. — Aber etwa, dass die Natur von diesen, wie wir sie beschrieben haben, nicht dem Edelsten verwandt wäre? — Auch das nicht. — Wie? oder dass eine solche, wenn sie zu den ihr gebührenden Beschäftigungen gelangt, nicht vollkommen trefflich und philosophisch werden müsse, wenn irgend eine? oder werden sie dies lieber von Jenen sagen, die wir ausgeschlossen haben? — Wohl nicht! — Wird es sie also noch erbittern, wenn wir sagen, dass, ehe sich das philosophische Geschlecht eines Staates bemächtigt, weder für den Staat noch die Bürger des Unheils ein Ende sein wird, noch die Verfassung, die wir in unsrer Rede nur dichten, in wirkliche Erfüllung gehen kann? — Weniger wohl vielleicht, sagte er. — Sagen wir nicht lieber, sprach ich, sie würden es nicht nur weniger sein, sondern ganz und gar besänftigt und überzeugt worden

zu sein, würden sie nun, wenn auch nur aus Scham, eingestehen? — Allerdings, sagte er.

502] XIV. Diese also, sprach ich, sollen uns nun überzeugt sein. Sollte aber das wohl Jemand bezweifeln, dass nicht Söhne von Königen oder Gewalthabern könnten geboren werden mit philosophischer Natur? — Wohl Niemand, sagte er. — Dass es aber, wenn sie so geboren sind, ganz natürlich sei, dass sie werden verdorben werden, könnte wohl Einer sagen. Denn dass es für sie schwer ist, sich zu retten, geben auch wir zu; dass aber in aller Zeit auch nicht Einer sollte gerettet werden, könnte das wohl Jemand behaupten? — Und wie? — Aber, sprach ich, ein Solcher, der einen folgsamen Staat findet, ist ja genug, um Alles ins Werk zu richten, was jetzt so unglaublich gefunden wird. — Freilich genug, sagte er. — Denn wenn ein Regierender, sprach ich, die Gesetze und Einrichtungen einführt, die wir durchgegangen sind, so ist es doch wohl gar nicht unmöglich, dass die Bürger sie werden befolgen wollen. — Sicherlich. — Denn dass, was uns gefällt, auch Anderen gefalle, ist denn das etwas so Wunderbares und Unmögliches? — Das denke ich wenigstens nicht, sprach er. — Dass es aber, wenn nur möglich, das Beste wäre, dies, denke ich, haben wir in dem Vorigen zur Genüge gezeigt. — Zur Genüge. — Nun also, scheint es, kommt heraus, was die Gesetzgebung betrifft, dass das Beste wäre, wenn das geschähe, was wir sagen, dass es aber schwerlich geschehen kann, indessen doch auch nicht unmöglich ist. — Das folgt freilich, sagte er.[164]) —

---

[164]) Hier hat Plato noch einmal Alles beigebracht, wass sich dafür sagen lässt, dass nur ein Philosoph als Herrscher im Stande sei, seinen Staat zu gründen und zu erhalten. Plato hat dabei nicht die Vorstellung einer allmählichen Reform, wie sie jetzt als der allein richtige Weg zur Verbesserung des Staats gilt, sondern sein Philosoph soll zunächst Alles umkehren, die Tafel des Staats rein machen; dann soll er den Grundriss der Verfassung einzeichnen und mit Rücksicht auf die Schwäche des Menschen sie dem Ideal des Gerechten und Schönen und Göttlichen so weit als möglich annähern. — Wenn auch Plato anerkennt, dass schwerlich ein Philosoph und ein

XV. Also, nachdem wir dieses mit Mühe zu Ende gebracht, ist auch das Uebrige noch vorzutragen, auf welche Weise und durch welche Kenntnisse und Fertig-

---

folgsamer Staat so zusammentreffen werden, so hält er es doch nicht für unmöglich, und damit ist auch die früher angeregte Frage, ob der Staat Plato's möglich sei und sich verwirklichen könne, erledigt.

Man sieht, die Wahrscheinlichkeit ist selbst nach Plato's Auffassung sehr gering. Indess bleibt der wichtigste Einwand gegen Plato's Ansicht von ihm unbemerkt; es ist, dass überhaupt das Machen einer solchen Verfassung in dieser Weise zu den Unmöglichkeiten gehört. Allerdings herrschte zu Plato's Zeit die Tradition, dass Minos in Kreta und Lykurg in Sparta eine ähnliche Verfassung gemacht und eingeführt habe. Es bestand die Meinung, die ja auch in späteren Zeiten viel sich geltend gemacht hat, dass die Verfassung und Gestaltung eines Staats von einem Manne ausgehen könne, wenn er nur die dazu nöthige Weisheit mitbringe.

Allein historische und kritische Forschungen haben ergeben, dass keine Verfassung, selbst in jener Zeit, in dieser Weise zu Stande gekommen ist. Insbesondere hat Lykurg in Sparta nicht eine solche ganz neue Verfassung eingeführt, sondern nur den Streit zwischen den beiden Königshäusern benutzt, um dem thatsächlich schon vorhandenen Uebergewicht der dorischen Aristokratie die äussere Organisation durch Ausgleichung ihres Landbesitzes und Einführung der Gerusia zu geben, welche Versammlung als Senat der Klasse der Herrscher in dem Platonischen Staat entspricht. Die Ausstattung der verarmten Adelsfamilien mit Land konnte Lykurg auf Kosten der unterworfenen alten Landbewohner und unfreien Heloten leicht ausführen; Gold und Silber konnte er leicht verbieten, weil es dessen ohnedies in Sparta nicht gab, und die gemeinsamen Mahlzeiten waren schon in Folge des fortwährenden kriegerischen Lagerlebens der Spartaner in Uebung. Sonach erscheint die Verfassung Lykurg's in Wahrheit nur als die äussere Legalisation eines bereits thatsächlich vorhandenen Zustandes, und Gleiches lässt sich für Minos in Kreta und für Solon in Athen nachweisen. — Allein die Tradition hatte dies vergessen; allmählich

keiten die Retter der Verfassung sich bilden werden, und in welchem Alter Jeder Jedes ergreifen werde. — Das ist noch vorzutragen, sagte er. — Also war auch das wohl nichts Kluges, sprach ich, dass ich anfänglich die Schwierigkeiten in der Art, zu den Frauen zu gelangen, und die Kindererzeugung und die Einsetzung der Obrigkeiten ausgelassen, weil ich wusste, wie vielen Widerspruch erregend und wie schwierig zu bewerkstelligen die vollkommen richtige sei; denn nun ist es nichtsdestoweniger doch gekommen, dass ich sie habe beschreiben gemusst. Was nun die Frauen und Kinder betrifft, das ist schon beendigt; das aber von den Obrigkeiten müssen wir noch einmal wie von vorn vornehmen. Wir sagten aber, wenn Du Dich erinnerst, sie müssten sich als Vaterlandsliebende zeigen, geprüft durch Lust und Unlust, dass
503] sie diese Gesinnung weder in Beschwerde noch Furcht noch bei irgend anderen Veranlassungen fahren liessen, und wer das nicht könne, sei zu verwerfen; wer aber überall ohne Schaden hervorgehe, wie im Feuer geprüftes Gold, der sei zum Regenten zu bestellen, und ihm Preis und Ehre zu verleihen im Leben und im Tode. Das war es, was gesagt wurde, indem die Rede verdeckt an der Seite sich vorbeischlich, aus Furcht, das aufzuregen, was uns jetzt bevorsteht. — Vollkommen richtig, sagte er, denn ich erinnere mich wohl. — Ich trug nämlich Bedenken, o Lieber, sagte ich, auszusprechen, was nun doch gewagt ist, und jetzt sei denn dieses schon gewagt zu sagen, dass man zu den obersten Hütern die Philosophen bestellen muss. — Das sei erklärt, sagte er. — Bedenke nun, wie natürlich es ist, dass Du deren gar wenige haben wirst. Denn der Natur, welche wir beschrieben haben, einzelne Theile wollen sich schon selten zusammenfinden, sondern erzeugen sich gewöhnlich nur zerstreut. — Wie meinst Du das? sagte er. — Die Gelehrigen und Gedächtnissreichen und Geistesgegenwärtigen und Scharfsinnigen, und was damit zusammenhängt, weisst

---

verwandelten diese Männer sich in revolutionäre Verfassungsstifter, und so ist es erklärlich, dass Plato meinen konnte, eine Verfassung so extremer Art, wie die seinige, lasse sich durch den blossen Willen eines Philosophen verwirklichen.

Du wohl, pflegen eben nicht, sowie auch die von kühner und grossartiger Gesinnung, zugleich auch so geartet zu sein, dass sie sittsam in Ruhe und Gleichmässigkeit leben wollen; sondern Solche werden von ihrem raschen Geiste getrieben, wohin es sich trifft, und alles Beharrlichen sind sie bar. — Richtig, sagte er. — Und wiederum die beharrlichen und nicht leicht veränderlichen Gemüther, auf die man sich am meisten als zuverlässig verlassen könnte, und die im Kriege schwer beweglich sind von der Furcht, verhalten sich zum Lernen auch ebenso; sie sind schwer beweglich und schwer fassend, wie betäubt und gleich voll Schlaf und Gähnen, wenn sie dergleichen etwas durcharbeiten sollen. — So ist es, sagte er. — Wir aber sagten, sie müssten in beiden gut und schön verschen sein, sonst dürfte er auch weder an der höchsten Bildung Theil bekommen, noch an der höchsten Ehre und Gewalt. — Richtig, sagte er. — Glaubst Du nun nicht, dass das selten werde der Fall sein? — Wie sollte es nicht! — Man muss sie also prüfen durch, was wir damals schon sagten, Anstrengung und Furcht und Lust; jetzt aber sagen wir auch noch, was wir damals ausliessen, dass man sie in vielerlei Kenntnissen üben müsse, um zu sehen, ob sie auch im Stande sind, in den schwersten Forschungen auszuhalten, oder ob sie hier die Flucht ergreifen, wie Andere sich anderwärts davonmachen.[165] — So ziemt es sich allerdings, sagte er, sie zu prüfen. Aber welches hältst [**504** Du für die schwierigsten Forschungen? —

XVI. Du erinnerst Dich doch, sprach ich, dass wir Dreierlei in der Seele unterschieden und daraus ermittelt hatten in Beziehung auf Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit, was jedes von diesen wäre. Oder

---

[165]) Plato verliert sich von hier ab immer tiefer in die Untersuchungen über das Wesen der Philosophie, wobei die Frage nach dem Staate zurücktritt. Nachdem er bis hier dargelegt, dass die Herrscher in seinem Staate Philosophen sein müssen, geht er nun dazu über, den höchsten Inhalt der Philosophie selbst darzulegen: er nennt dies die den Philosophen obliegenden schwersten Forschungen, und das nun Folgende bis zu Ende des Buches bewegt sich in der Darlegung des Gegenstandes dieser „schwersten Forschungen".

nicht? — Wenn ich mich dessen nicht erinnerte, sagte er, verdiente ich ja gar nicht das Uebrige zu hören. — Auch was vor diesem gesagt war? — Welches doch? — Wir sagten ja, um dieses auf das Allervollkommenste einzusehen gebe es einen anderen weiteren Gang,[166]) den man machen müsse, wenn es so deutlich werden solle; Beweise aber, die mit dem vorher Gesagten zusammenhingen, könnten wir so auch anknüpfen, und Ihr sagtet, das reiche hin. So wurde demnach dies damals erklärt mit nach meiner Meinung mangelhafter Genauigkeit, wenn aber für Euch befriedigend, so mögt Ihr das sagen. — Mir wenigstens, sagte er, schien es angemessen, und so auch den Andern. — Aber Freund, sprach ich, wenn in dergleichen das Maass auch nur im Mindesten hinter dem rechten zurückbleibt, ist es gar nicht mehr angemessen; denn Unvollständiges ist nicht das Maass von irgend etwas. Allein Manche glauben bisweilen, es sei schon hinreichend so, und bedürfe nicht noch weiter untersucht zu werden. — Freilich, sagte er, begegnet das sehr Vielen aus Trägheit. — Aber mit dieser, sprach ich, soll doch der Hüter des Staates und der Gesetze am wenigsten zu schaffen haben. — Natürlich, sprach er. — Ein Solcher also, Freund, sagte ich, muss den weiteren Weg gehen und sich nicht minder im Forschen anstrengen als in Leibesübungen; oder, wie wir eben sagten, er wird die grösste Einsicht, und die ihm am eigenthümlichsten zukommt, nie zu Stande bringen. — Ist denn dieses, sagte er, nicht die grösste? sondern giebt es noch Grösseres als die Gerechtigkeit, und was wir damals durchgingen? — Auch Grösseres noch, sprach ich; aber auch schon von diesem muss er nicht, wie wir jetzt, nur einen Umriss schauen, sondern die allervollständigste Ausarbeitung nicht unterlassen. Oder ist es nicht lächerlich, in andern unbedeutenden Dingen Alles zu thun und sich anzustrengen,

166) Plato nimmt also hier die vollkommenste Methode auf, welche er früher zwar erwähnt, aber nicht angewendet hatte. Indem Plato hier zu dem Höchsten der Philosophie sich wendet, wird damit nach seiner Ansicht auch die vollkommenste Methode begründet, vermittelst deren die Wahrheit erkannt werden kann; jede andere Methode führt nur zu einer mangelhafteren Genauigkeit.

um sie auf das Genaueste und Reinste zu haben, in dem Grössten aber nicht auch die grösste Genauigkeit zu fordern? — Das ist freilich, sagte er, ein ganz würdiger Gedanke. Aber was Du nun meinst unter der grössten Einsicht, und worauf sie sich bezieht, meinst Du, Jemand werde ablassen, Dich nicht danach zu fragen? — Nicht eben, sprach ich. Also frage nur auch Du. Auf jeden Fall hast Du es schon nicht selten gehört, und entweder denkst Du nur eben nicht daran, oder Du hast wieder im Sinne, mich zu fassen und mir Schwierigkeiten zu machen. Ich glaube aber eher das Letztere. Denn dass die Idee des Guten die grösste Einsicht ist, hast Du schon [505 vielfältig gehört, als durch welche erst das Gerechte und Alles, was sonst Gebrauch von ihr macht, nützlich und heilsam wird.[167]) Und auch jetzt weisst Du wohl gewiss, dass ich dies sagen will, und noch überdies, dass wir sie nicht hinreichend kennen; wenn wir sie aber nicht kennen, weisst Du wohl, dass, wenn wir auch ohne sie alles

---

[167]) Hier endlich erschliesst Plato das Geheimniss, von dem er so lange gesprochen. Nicht die Gerechtigkeit, nicht die Wahrheit ist das Höchste; sondern die Idee des Guten (*ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*). Mit „*Idea*“ wird im Griechischen zunächst die sichtbare Gestalt bezeichnet; Plato benutzt aber dieses Wort, um damit die vollkommenen Urbilder zu bezeichnen, welche als seiende Begriffe jenseit der einzelnen Dinge bestehen und trotz ihrer begrifflichen Natur zugleich eine Gestalt oder Anschaulichkeit haben, die aber nur dem Denken, nicht dem Wahrnehmen der Sinne erreichbar ist. Das sinnliche Einzelne ist nur gut oder gerecht oder wahr, insofern es an diesen Ideen Theil nimmt (*μετέχει*), welche Theilnahme aber von Plato nicht näher erklärt werden kann.

Die Mängel dieser Auffassung sind bereits oben Erl. 154 dargelegt worden. Doch ist anzuerkennen, dass Plato, indem er diesen Ideen eine gewisse Gestaltung und Anschaulichkeit zuertheilt, damit dem Satze des Realismus nahe steht, dass die begrifflichen Stücke in den einzelnen Dingen ebenso mit wahrgenommen werden wie diese selbst, da sie eben nur einen Theil von dem Ganzen ausmachen, und die das Ganze umfassende Wahrnehmung daher auch diesen Theil mit erfassen muss.

Andere noch so gut wüssten, es uns doch nicht hilft, wie auch nicht, wenn wir etwas hätten ohne das Gute. Oder meinst Du, es helfe uns etwas, alle Habe zu haben, nur die gute nicht? oder Alles zu verstehen, ohne das Gute; Schönes und Gutes aber nicht zu verstehen? — Beim Zeus, ich nicht, sagte er. —

XVII. Aber das weisst Du ja doch wohl auch, dass der Menge die Lust das Gute zu sein scheint; denen aber, die sich mehr wissen, die Einsicht. — Wie sollte ich nicht! — Und, Lieber, dass die, welche den dieses Meinenden, nicht zu zeigen wissen, welche Einsicht, am Ende genöthigt werden, zu sagen: Die des Guten. — Und das gar lächerlich, sagte er. — Wie sollte es nicht, sprach ich, wenn sie uns erst vorwerfen, dass wir das Gute nicht kennen, und dann doch wieder mit uns reden, als kennten wir es; denn sie sagen, es sei die Einsicht des Guten, als verständen wir nun wieder, was sie meinen, wenn sie das Wort gut aussprechen. — Ganz richtig, sagte er. — Und wie? die das Gute als die Lust erklären, sind die etwa weniger irrig als die Andern, oder werden sie nicht auch genöthigt, zu gestehen, es gebe schlechte Lust? — Gar sehr. — Also kommt heraus, denke ich, dass sie gestehen, Gutes und Schlechtes sei dasselbe. Oder nicht? — Wie anders! — Also dass es vielen und grossen Streit darüber giebt, ist offenbar. — Wie sollte es nicht! — Und ist nicht auch das klar, dass von Gerechtem und Schönem Viele nur, was so scheint, wenn es auch nicht ist, thun und haben wollen und dafür angesehen sein. Gutes aber genügt Niemanden nur scheinbar zu haben; sondern Jeder sucht, was gut ist, und den Schein verachtet hierbei schon Jeder.[168]) — Freilich, sagte er. — Was also jede Seele

---

[168]) Der Kenner der Natur der Beziehungsformen bemerkt hier leicht, dass Plato mit seinem Gutem sich nur in solchen leeren Beziehungen bewegt. Plato kann keinen Inhalt von dem Guten angeben; er hält sich dabei nur an den gewöhnlichen Sinn dieses Wortes, wonach es eine reine Beziehung ist und so viel bedeutet als das dem Zweck Entsprechende. Der Inhalt dieser Zwecke bleibt aber dabei völlig unbestimmt; gut ist Alles, was irgend einem Zwecke entspricht. Später wird das Gute auf das Sittliche beschränkt; indem nur sittliche Zwecke

anstrebt und um deswillen Alles thut, ahnend, es gebe so etwas, aber doch nur schwankend und nicht recht treffen könnend, was es wohl ist, noch zu einer festen Ueberzeugung gelangend, wie auch bei andern Dingen, daher aber auch Anderes mit verfehlt, was irgend nutz wäre: sollen über diese so wichtige Sache auch jene Besten im Staat so im Dunkeln sein, in deren Hände wir [**506** Alles geben wollen? — Wohl am wenigsten, sagte er. — Ich wenigstens glaube, fuhr ich fort, dass Gerechtes und Schönes, wenn nicht gewusst, inwiefern Beides auch gut ist, eben keinen sonderlichen Hüter haben werden an dem, der dies nicht weiss; mir aber ahnet, dass auch jenes Beides selbst Niemand vorher genau erkennen werde. — Und gar recht ahnet Dir, sagte er. — Also unsere Verfassung wird vollständig geordnet sein, wenn ein Hüter, der dieser Dinge kundig ist, die Aufsicht über sie führt?

XVIII. Nothwendig, sagte er. Aber Du, o Sokrates, sagst denn Du, das Gute sei Erkenntniss oder Lust oder ein Anderes als Beides? — Du trefflicher Mann, sprach ich, Dir sah ich es schon lange an, dass Du nicht genug

---

anerkannt werden, wird das Gute selbst zu dem Sittlichen, während es vorher auch das blos Nützliche oder Technisch-Gute in irgend einer Kunst bedeutete. Indem so das Gute über allem Inhalt, als das Höchste, schwebt, wird Plato dadurch verleitet, es selbst als ein Höheres wie das Sittliche und Nützliche und Wahre aufzufassen. Dadurch gelangt er zu seiner Idee des Guten, welche damit zu dem höchsten Seienden sich gestaltet, über das hinaus dem Menschen nichts Höheres erreichbar ist. Später, wenn nicht von Plato, doch von seinen Schülern, ist diese Idee hypostasirt, d. h. verlebendigt und zu einer Persönlichkeit erhoben worden.

Näher betrachtet, beruht diese Hoheit des Guten nur auf seiner Inhaltlosigkeit, wie sie bei jeder Beziehung besteht. Es ist deshalb diese Höhe des Guten kein Vorzug, sondern vielmehr ein Mangel. Indem aller Inhalt darin ausgelöscht ist, ist auch das Seiende daraus verschwunden, und man treibt ein Spiel mit einer leeren Form, die nur deshalb sich den Schein der Vortrefflichkeit aneignet, weil sie bei ihrer Inhaltlosigkeit durch ihren Inhalt nie verletzen kann.

haben würdest an dem, was Andere hierüber meinen. — Es scheint mir auch nicht recht, sagte er, o Sokrates, dass man nur Anderer Lehren hierüber soll vorzutragen wissen, seine eigene aber nicht, zumal wenn man so lange Zeit hiermit sich beschäftigt hat. — Wie? sprach ich, dünkt Dich denn das recht, was Einer nicht weiss, darüber doch zu reden, als wisse er es? — Keinesweges wohl, sagte er, als wisse er es; wohl aber soll er als Meinung vortragen wollen, was er darüber meint. — Wie? fuhr ich fort, hast Du es denn den Meinungen ohne Erkenntniss nicht abgemerkt, wie etwas Schmähliches sie Alle sind, da ja die Besten von ihnen blind sind? Oder dünken Dich Jene, welche ohne Vernunft doch etwas richtig vorstellen, besser zu sein als Blinde, die auch ihren Weg richtig treffen? — Gar nicht, sagte er. — Du willst also Schmähliches sehen, Blindes und Krummes, da Du von Andern Klares und Schönes hören kannst? — Dass Du uns, beim Zeus, o Sokrates, sprach Glaukon, nur nicht noch am Ende im Stich lässest. Denn wir wollen zufrieden sein, wenn Du auch nur ebenso, wie Du über die Gerechtigkeit und Besonnenheit und das Uebrige geredet hast, auch über das Gute reden willst. — Auch ich, sprach ich, lieber Freund, wollte gar sehr zufrieden sein! aber dass ich es nur nicht unvermögend bin, und wenn ich es dann doch versuche, mich ungeschickt geberde und Euch zu lachen mache! Allein, Ihr Herrlichen, was das Gute selbst ist, wollen wir für jetzt doch lassen; denn es scheint mir für unsern jetzigen Anlauf viel zu weit, auch nur bis zu dem zu kommen, was ich jetzt darüber denke. Was mir aber als ein Sprössling und zwar als ein sehr ähnlicher des Guten erscheint, will ich Euch sagen, wenn es Euch auch so recht ist; wo nicht, so wollen wir es lassen.[169]) — Nein, sprach er, sage es nur; und des Vaters

---

[169]) Nachdem Plato das Gute als das Höchste gesetzt hat, ohne sich noch über dessen Natur sonst ausgesprochen zu haben, verlangt Glaukon die Erklärung, ob das Gute Erkenntniss oder Lust sei? Diese Frage ist überhaupt das Verlangen nach einem Inhalt, und Glaukon nimmt dabei das Gute in dem gewöhnlichen Sinn, wonach es nur ein dem Sittlichen angehöriger Begriff ist. Seine Frage ist also die nach dem Prinzip des Sittlichen. Allein

Beschreibung magst Du uns ein anderes Mal entrichten. — Ich wollte, sagte ich, dass ich Euch die ganze Schuld zahlen, und Ihr sie einstreichen könntet, und nicht wie jetzt nur die Zinsen. Diesen Zins also und Sprössling des Guten nehmt für jetzt auf Abschlag. Hütet Euch |**507** jedoch, dass ich Euch nicht wider Willen mit einer verfälschten Rechnung über diese Zinsen hintergehe. — Wir wollen uns schon, sagte er, nach Möglichkeit hüten; sage nur an! — Nachdem ich Euch, sagte ich, werde zum Anerkenntniss und in Erinnerung gebracht haben das im Vorigen Gesagte und auch sonst schon oft Erklärte. — Welches denn? fragte er. — Vieles Schöne, sprach ich, und vieles Gute, was einzeln so sei, nehmen wir doch an und bestimmen es uns durch Erklärung. — Das nehmen wir an. — Dann aber auch wieder das Schöne selbst und das Gute selbst und so auch Alles, was wir vorher als Vieles setzten, setzen wir als eine Idee eines Jeden und nennen danach Jegliches, was es ist. — So ist es. — Und von jenem Vielen sagen wir, dass es gesehen werde, aber nicht gedacht; von den Ideen hingegen, dass sie gedacht werden, aber nicht gesehen. — Auf alle Weise freilich. — Womit nun an uns sehen wir das Gesehene? — Mit dem Gesicht, sagte er. — Nicht auch ebenso, sprach ich, mit dem Gehör das Gehörte, und so mit den übrigen Sinnen alles Wahrnehmbare? — Freilich. — Hast Du auch wohl den Bildner der Sinne beachtet, wie er das Vermögen des Sehens und Gesehenwerdens bei Weitem am köstlichsten gebildet hat? — Nicht eben, sagte er. — Also betrachte es so. Bedürfen wohl das Gehör und die Stimme noch ein anderes Wesen, damit jenes höre und diese gehört werde, so dass, wenn dieses dritte nicht da ist, jenes nicht hören kann und diese nicht gehört werden? — Keines, sagte er. — Und ich glaube, sprach ich, dass auch die meisten andern, um nicht zu sagen alle, dergleichen nichts bedürfen. Oder weisst Du einen anzu-

---

Plato hat das Gute bereits über das beschränkte Gebiet des Sittlichen erhoben; deshalb weicht er zunächst der Frage über den Inhalt des Guten aus (als Beziehung konnte es keinen Inhalt haben) und verspricht nur einen Sprössling des Guten zu geben; d. h. er will das Gute an seinen Wirkungen erkennbar machen.

führen? — Ich keinen, sagte er. — Aber das Gesicht und das Sichtbare, merkst Du nicht, dass die eines solchen bedürfen? — Wie so? — Wenn auch in den Augen Gesicht ist, und wer sie hat versucht, es zu gebrauchen, und wenn auch Farbe für sie da ist: so weisst Du wohl, wenn nicht ein drittes Wesen hinzukommt, welches eigens hiezu da ist, seiner Natur nach, dass dann das Gesicht doch nichts sehen wird, und die Farben werden unsichtbar bleiben. — Welches ist denn dieses, was Du meinst? fragte er. — Was Du, sprach ich, das Licht nennst.[170]) — Du hast Recht, sagte er. — Also sind durch eine nicht geringe Sache der Sinn des Gesichts und das Vermögen **508**] des Gesehenwerdens mit einem köstlicheren Bande als die anderen solchen Verknüpfungen an einander gebunden, wenn doch das Licht nichts Unedles ist. — Da fehlt ja viel, dass es ein Unedles sein sollte.

XIX. Und von welchem unter den Göttern des Himmels sagst Du wohl, dass dieses abhänge, dessen Licht mache, dass unser Gesicht auf das Schönste sieht, und dass das Sichtbare gesehen wird. — Denselbigen, sagte er, den auch Du und Jedermann; denn offenbar fragst Du doch nach der Sonne. — Verhält sich nun das Gesicht so zu diesem Gott? — Wie? — Das Gesicht ist nicht die Sonne, weder es selbst noch auch das, worin es sich be-

---

[170]) Die moderne Naturwissenschaft kann allerdings an dieser Auffassung rügen, dass auch für das Hören und das Gehörte noch ein Drittes, ein Medium nothwendig sei, nämlich die Luft oder ein anderer, die Vibrationen leitender Körper. Ebenso kann sie rügen, dass das Licht nichts Besonderes ist neben dem Gesehenen, sondern dass die Wellen des Lichtäthers sowohl das Licht wie die Farbe selbst enthalten oder deren Vorstellung in der Seele veranlassen. Indess ist dieser Einwand hier von keiner Bedeutung, weil Plato dieses Sehen und dieses Sichtbare und das Licht nur als Gleichniss für das Denken und das Denkbare oder die Wahrheit benutzt. So wie dort nach Plato das Licht die Vermittelung übernimmt, so hier die Idee des Guten; diese allein macht es, dass einmal der Gegenstand erkennbar ist, und dass zweitens die Seele ihn erkennen kann. Diese Annahme kann bestehen bleiben, auch wenn das Gleichniss einen Irrthum enthält.

findet, und was wir Auge nennen. — Freilich nicht. — Aber das Sonnenähnlichste, denke ich, ist es doch unter Werkzeugen der Wahrnehmung. — Bei Weitem. — Und auch das Vermögen, welches es hat, besitzt es doch als einen von jenem Gott ihm mitgetheilten Ausfluss. — Allerdings. — So auch die Sonne ist nicht das Gesicht, aber als die Ursache davon wird sie von eben demselben gesehen. — So ist es, sprach er. — Und eben diese nun, sprach ich, sage nur, dass ich verstehe unter jenem Sprössling des Guten, welchen das Gute nach der Aehnlichkeit mit sich gezeugt hat, so dass, wie jenes selbst in dem Gebiet des Denkbaren zu dem Denken und dem Gedachten sich verhält, so diese in dem des Sichtbaren zu dem Gesicht und dem Gesehenen. — Wie? sagte er, zeige mir das noch genauer. — Die Augen, sprach ich, weisst Du wohl, wenn sie Einer nicht auf solche Dinge richtet, auf deren Oberfläche das Tageslicht fällt, sondern auf die nächtlichen Schimmer, so sind sie blöde und scheinen beinahe blind, als ob keine reine Sehkraft in ihnen wäre? — Ganz recht, sagte er. — Wenn aber, denke ich, auf das, was die Sonne bescheint, dann sehen sie deutlich, und es zeigt sich, dass in eben diesen Augen die Sehkraft wohnt. — Freilich. — Ebenso nun betrachte dasselbe auch an der Seele. Wenn sie sich auf das heftet, woran Wahrheit und das Seiende glänzt, so bemerkt und erkennt sie es, und es zeigt sich, dass sie Vernunft hat. Wenn aber auf das mit Finsterniss Gemischte, das Entstehende und Vergehende, so meint sie nur, und ihr Gesicht verdunkelt sich so, dass sie ihre Vorstellungen bald so bald so herumwirft, und wiederum aussieht, als ob sie keine Vernunft hätte. — Das thut sie freilich. — Dieses also, was dem Erkennbaren Wahrheit mittheilt und dem Erkennenden das Vermögen hergiebt, sage, sei die Idee des Guten; aber wie sie der Erkenntniss und der Wahrheit, als welche erkannt wird, Ursache zwar ist, so wirst Du doch, so schön auch diese beide sind, Erkenntniss und Wahrheit, doch nur, wenn Du Dir Jenes als ein Anderes und noch Schöneres als Beide denkst, richtig denken. Erkenntniss aber und Wahrheit, so wie dort Licht und Gesicht für sonnenartig zu halten zwar recht war, für die Sonne selbst [**509** aber nicht recht, so ist auch hier diese beiden für gutartig zu halten zwar recht, für das Gute selbst aber,

gleichviel welches von beiden, anzusehen, nicht recht, sondern noch höher ist die Beschaffenheit des Guten zu schätzen.[171]) — Eine überschwängliche Schönheit, sagte

[171]) Die Idee des Guten ist hier aus dem Gebiet des Nützlichen und Sittlichen hinausgerückt und nur als die Vermittlerin der Erkenntniss dargestellt. Es hängt dies mit den Grundansichten Plato's zusammen, wonach im letzten Grunde das Sittliche, das Schöne und das Wahre in eine Idee zusammenfallen. Deshalb besteht auch bei ihm die Tugend nur in Erkenntniss, und es giebt keine Schönheit ohne Sittlichkeit. Diese Ansichten sind die Folgen, dass bei Plato die Einheit das Höchste war, von dem er ausging; die Unterschiede sind ihm erst das Spätere und das aus der Einheit Hervorkommende. Dies ist die Eigenthümlichkeit aller idealistischen Systeme, welche das Denken für sich als das Mittel behaupten, womit das Sein erreicht werde. Das entgegengesetzte Prinzip, was das Seiende nur durch Wahrnehmung erreichbar hält und dem Denken nur die Bearbeitung dieses Inhaltes zuweist, beginnt umgekehrt mit den Unterschieden als dem Ersten, und die Einheit ist erst das Spätere, was das Denken aus diesen Unterschieden aussondert. Dieser Weg, zur Einheit zu gelangen, befriedigt allerdings die gefühlvolle Phantasie des Idealisten weniger; er ist ihm zu mechanisch, und die so gewonnene Einheit nicht innig und eng genug. Allein noch weniger kann das beobachtende Verfahren (Realismus) sich mit der Entwickelung zufriedenstellen lassen, durch die der Idealismus die Unterschiede zu gewinnen sucht. Er erkennt sie sofort als Kunststücke, die nur den Schein einer solchen Entwickelung bieten, in Wahrheit aber diese Unterschiede aus der Erfahrung heimlich auflesen.

Allein wenn man auch hiervon absieht und sich in den Gedankengang Plato's versetzt, bleibt es doch schwer, wie er dazu gelangt ist, die Idee des Guten als das Höchste zu setzen, da bei den Griechen das Gute wesentlich nur eine Beziehung auf das Sittliche und Technische hatte. Es bleibt zweifelhaft, ob jenes Gleichniss mit dem Licht ihn zu dieser Annahme gebracht, oder ob sie selbstständig in ihm sich gebildet, und das Licht nur benutzt worden ist, den Gedanken zu verdeutlichen.

er, verkündigest Du, wenn es Erkenntniss und Wahrheit hervorbringt, selbst aber noch über diesen steht an Schönheit. Für Lust also hältst Du es doch gewiss nicht. — Frevle nicht! sprach ich, sondern betrachte sein Ebenbild noch weiter so. — Wie? — Die Sonne, denke ich, wirst Du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen, gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachsthum und Nahrung, unerachtet sie selbst nicht das Werden ist. — Wie sollte sie das sein! — Ebenso nun sage auch, dass dem Erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt.[172]) —

In der Sache selbst wird offenbar die Einsicht in das Wesen der Erkenntniss und der Wahrheit erschwert, wenn man diesen Platonischen Ansichten sich fügt; denn in dem Begriffe der Wahrheit liegt die Uebereinstimmung der Erkenntniss mit dem Gegenstande. Je mehr nun Vermittelungen bei dieser Erkenntniss eintreten, desto mehr muss das Ergebniss, die Wahrheit, gefährdet werden. Dies gilt auch hier. Denn wenn die Idee des Guten den Gegenstand erst erkennbar und die Seele erst erkennend machen muss, so drängt sich hier offenbar ein Drittes störend ein, und die Uebereinstimmung des Wissens und Gegenstandes kann dadurch nur gefährdet werden.

Auch ist schon oben bemerkt, dass mit dieser unendlichen Erhebung des Guten dasselbe allen Inhalt verliert, und dass es damit ganz unmöglich wird, sich von dieser Idee des Guten, als Vermittlerin der Wahrheit, eine Vorstellung zu machen. Es bleibt deshalb auch nur bei diesem kahlen Gedanken, und Plato ist nicht im Stande, irgend ein nutzbares Resultat für die Erkenntniss und die Wissenschaften daraus abzuleiten.

172) Indem Plato einmal darin befangen ist, das Gute auf den höchsten Gipfel zu heben, ist es natürlich, dass er jede nähere Bestimmung, und wäre es selbst die oberste, von ihm abhält; ähnlich wie die Theologie es mit dem Begriffe Gottes gethan hat. Deshalb hat nach Plato das Gute auch weder Sein noch Wesen, sondern ist nur dasjenige, von dem alles Sein und Wesen kommt. Allein

XX. Da sagte Glaukon sehr komisch: Beim Apoll, das ist ein wundervolles Uebertreffen! — Du bist eben, sprach ich, selbst Schuld daran, indem Du mich gezwungen hast, zu sagen, was mir davon dünkt. — Und dass Du nur ja nicht aufhörst, sagte er, wenigstens nicht, bis Du die Aehnlichkeit mit der Sonne noch weiter durchgenommen hast, wenn noch etwas zurück ist. — Gewiss, sagte ich, ist noch Mancherlei zurück. — So lasse nur ja, sagte er, auch nicht das Kleinste aus. — Ich werde wohl, denke ich, gar Vieles auslassen müssen; indess soviel für jetzt möglich ist, davon will ich mit Willen nichts übergehen. — Ja nicht, sagte er. — Merke also, sprach ich, wie wir sagen, dass dieses Zwei sind, und dass sie herrschen, das Eine über des denkbare Geschlecht und Gebiet, das Andere über das Sichtbare, damit Du nicht, wenn ich sage über den Himmel, meinest, ich wolle in Worten spielen. Also diese beiden Arten hast Du nun, das Denkbare und Sichtbare. — Die habe ich. — So nimm nun, wie von einer in zwei getheilten Linie, die ungleichen Theile und theile wiederum jeden Theil nach demselben Verhältniss das Geschlecht des Sichtbaren und das des Denkbaren, so giebt Dir vermöge des Verhältnisses von Deutlichkeit und Unbestimmtheit in dem Sichtbaren der eine Abschnitt Bilder. Ich nenne aber Bilder zuerst die Schatten, dann die Erscheinungen im Wasser, und die sich auf allen dichten, glatten und glän-
510] zenden Flächen finden, und alles Dergleichen, wenn Du es verstehst. — Ich verstehe es. — Und als den andern Abschnitt setze das, dem diese gleichen, nämlich die Thiere bei uns und das gesammte Gewächsreich und alle Arten des künstlich Gearbeiteten. — Das setze ich, sagte er. — Wirst Du auch die Sache selbst behaupten wollen, sprach ich, dass in Bezug auf Wahrheit und nicht, wie sich das Vorstellbare von dem Erkennbaren unterscheidet, so auch das Nachgebildete von dem, welchem es nach-

---

je höher Plato sein Gutes damit heben will, desto mehr erniedrigt er es in Wahrheit; denn desto mehr verliert es den Inhalt und sinkt zu dem leeren Begriff der Ursache oder dem Grunde von Allem zusammen, eine Vorstellung, die nur Denjenigen blenden kann, der die beziehende und leere Natur solchen Grundes noch nicht sich klar gemacht hat.

gebildet ist? — Das möchte ich gar sehr, sagte er. — So betrachte nun auch die Theilung des Denkbaren, wie dies zu theilen ist. — Wonach also? — Sofern den einen Theil die Seele genöthiget ist, indem sie das damals Abgeschnittene als Bilder gebraucht, zu suchen von Voraussetzungen aus, nicht zum Anfange zurückschreitend, sondern nach dem Ende hin, den andern hingegen auch von Voraussetzungen ausgehend, aber zu dem keiner Voraussetzung weiter bedürfenden Anfang hin, und indem sie ohne die bei jenem angewendeten Bilder mit den Begriffen selbst verfährt.[173]) — Dieses, sagte er, was Du da erklärst, habe ich nicht gehörig verstanden. — Hernach aber, sprach ich; denn wenn Folgendes noch vorangeschickt ist, wirst Du es leichter verstehen. Denn ich denke, Du weisst, dass die, welche sich mit der Messkunst und den Rechnungen und dergleichen abgeben, das Gerade und Ungerade und die Gestalten und die drei Arten der Winkel, und was dem sonst verwandt ist, in jeder Verfahrungsart voraussetzend, nachdem sie dies als wissend zum Grunde gelegt, keine Rechenschaft weiter darüber, weder sich noch Andern, geben zu dürfen glauben, als sei dies schon

---

173) Hier geht Plato auf die Methode über, welche er früher die vollkommenste genannt hat. Er zeigt, dass die Idee des Guten zugleich die sicherste Methode der Erkenntniss vermittelt, indem sie es ermöglicht, ohne alle Voraussetzung in den Beweisen zu beginnen. — Das vorgehende Gleichniss mit den sichtbaren Gegenständen und sichtbaren Bildern derselben wird hier auf das Erkennen übertragen. Insofern die Seele innerhalb des Vorstellens mit blossen Bildern der Dinge beginnt, geht sie von Voraussetzungen aus nach dem Ende hin, und das Ganze leidet an Unsicherheit; allein wenn sie umgekehrt von den bildlichen Vorstellungen zu den Ideen, als zu dem Anfange, aufsteigt, erreicht sie das Voraussetzungslose oder die Prinzipien und damit den Quell aller Wahrheit. — Die bekanntern Namen für diese Methoden sind das analytische und das synthetische Verfahren. — Der Irrthum Plato's liegt darin, dass jene Anfänge (Ideen) ihm als voraussetzungslos gelten, während sie doch ebenso auf dem Mittleren, den Vorstellungen des Einzelnen, ruhn, wie die Folgerungen von da ab nach dem Ende hin.

Allen deutlich, sondern hiervon beginnend gleich das Weitere ausführen und dann folgerechterweise bei dem anlangen, auf dessen Untersuchung sie ausgegangen waren. — Allerdings, sagte er, dies ja weiss ich. — Auch dass sie sich der sichtbaren Gestalten bedienen und immer auf diese ihre Reden beziehen, unerachtet sie nicht von diesen handeln, sondern von Jenem, dem diese gleichen; und um des Vierecks selbst willen und seiner Diagonale ihre Beweise führen, nicht um dessenwillen, welches sie zeichnen; und so auch sonst überall dasjenige selbst, was sie nachbilden und abzeichnen, wovon es auch Schatten und Bilder im Wasser giebt, deren sie sich zwar als Bilder bedienen, immer aber Jenes selbst zu erkeunen trachten, was man nicht anders sehen kann als mit dem Verständniss.[174]) — Du hast Recht, sagte er. —

XXI. Diese Gattung also, sagte ich, sei allerdings auch **511**] Erkennbares, die Seele aber sei genöthigt, bei der Untersuchung derselben sich der Voraussetzung zu bedienen, nicht so, dass sie zum Anfang zurückgeht, weil sie sich nämlich über die Voraussetzungen hinauf nicht versteigen kann, sondern so, dass sie sich dessen als Bilder bedient, was von den unteren Dingen dargestellt wird, und zwar derer, die im Vergleich mit den andern als hell und klar verherrlicht und in Ehren gehalten werden. — Ich verstehe, sagte er, dass Du meinst, was zur Geometrie und den ihr verwandten Künsten gehört. — So verstehe denn auch, dass ich unter dem andern Theil des Denkbaren dasjenige meine, was die Vernunft unmittelbar ergreift, indem sie mittelst des dialektischen Vermögens Voraussetzungen macht, nicht als Anfänge, sondern wahrhaft Voraussetzungen als Einschritt und Anlauf, damit sie bis zum Aufhören aller Voraussetzung an den Anfang von

---

174) Die elementaren Gegenstände der Geometrie, die Linien, die Winkel, die Dreiecke u. s. w., haben keine drei Dimensionen und können deshalb für sich und abgesondert nicht wahrgenommen werden, sondern nur denkend vorgestellt werden. — Diese Ansicht theilt auch Kant, und deshalb gelten ihm die Lehrsätze der Geometrie als synthetische Urtheile *a priori*, und um ihre Möglichkeit zu erklären, erfand Kant sein System der reinen Vernunft, wonach der Raum keine Realität hat.

Allem gelangend, diesen ergreife und so wiederum, sich an Alles haltend, was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich überall dabei irgend etwas sinnlich Wahrnehmbaren, sondern nur der Ideen selbst an und für sich dazu zu bedienen, und so am Ende eben zu ihnen, den Ideen, gelange. — Ich verstehe, sagte er, zwar noch nicht genau; denn Du scheinst mir gar Vielerlei zu sagen; doch aber, dass Du bestimmen willst, das, was vermittelst der dialektischen Wissenschaft von dem Seienden und Denkbaren geschaut werde, sei sicherer, als das von den eigentlich sogenannten Wissenschaften, deren Anfänge Voraussetzungen sind, welche dann die Betrachtenden mit dem Verstande und nicht mit den Sinnen betrachten müssen. Weil sie aber ihre Betrachtung nicht so anstellen, dass sie bis zu den Anfängen zurückgehen, sondern nur von den Annahmen aus, so scheinen sie Dir keine Vernunfterkenntniss davon zu haben, obgleich, ginge man vom Anfange aus, sie ebenfalls erkennbar wären. Verstand aber scheinst Du mir die Fertigkeit der Messkünstler, und was dem ähnlich ist, zu nennen, als etwas zwischen der blossen Vorstellung und der Vernunfterkenntniss zwischen Inne-liegendes. — Vollkommen richtig, sprach ich, hast Du es aufgefasst! Und nun nimm mir auch die diesen vier Theilen zugehörigen Zustände der Seele dazu, die Vernunfteinsicht, dem obersten, die Verstandesgewissheit, dem zweiten, dem dritten aber weise den Glauben an und dem vierten die Wahrscheinlichkeit; und ordne sie Dir nach dem Verhältniss, dass, so viel das, worauf sie sich beziehen, an der Wahrheit Theil hat, so viel auch Jedem von ihnen Gewissheit zukomme. — Ich verstehe, sagte er, und räume es ein und ordne sie, wie Du sagst.[175])

---

[175]) Die Erläuterung, welche hier Glaukon am Schluss giebt, wird genügen, das Vorgehende zu verstehen. — Plato unterscheidet das mathematische Erkennen von dem dialektischen, und die nähere Beschreibung, welche er hier von dem letzteren giebt, klingt zwar sehr schön, bewegt sich aber nur in Bildern und entbehrt aller Begründung. Insbesondere ist nicht zu verstehen, wie die Dialektik, obgleich sie von Voraussetzungen beginnt, dennoch zu Anfängen gelangen will, die keine Voraussetzungen mehr

sind, und woran sie die Wahrheit solcher Anfänge erkennen will. Indess die poetische Natur Plato's blieb solchen Zweifeln unzugänglich; die Schönheit und Erhabenheit seiner Bilder in diesem, der Wahrnehmung unzugänglichem Gebiete genügte ihm, sie auch für die Wahrheit zu nehmen. Plato erinnert hier durch seine Unterscheidung von Vernunft (*νοησις*) und Verstand (*διανοια*) an Kant und Hegel; insbesondere ruht Hegel's Unterscheidung beider auf dem Vorgange Plato's. Der Glaube (*πιστις*) bezeichnet hier nicht jene volle Gewissheit, die sich von der Wahrheit nur durch ihre Quelle unterscheidet (B. I. 59), sondern einen geringeren Grad der Gewissheit. Auch die Wahrscheinlichkeit ist ein solcher, nur noch geringerer Grad. Am Schluss verbindet Plato Wahrheit und Gewissheit so, dass beide untrennbar mit einander abnehmen und steigen. Allein die Wahrheit hat keine Grade, wie die Gewissheit, und die Gewissheit kann auch ohne die Wahrheit bestehen, wie die Religionen zeigen.

Siebentes Buch.

I. Nächstdem, sprach ich, vergleiche Dir unsre [514 Natur in Bezug auf Bildung und Unbildung folgendem Zustande. Sieh nämlich Menschen wie in einer unterirdischen höhlenartigen Wohnung, die einen gegen das Licht geöffneten Zugang längs der ganzen Höhle hat. In dieser seien sie von Kindheit an gefesselt an Hals und Schenkeln, so dass sie auf demselben Fleck bleiben und auch nur nach vorne hin[176]) sehen, den Kopf aber herumzudrehen der Fessel wegen nicht vermögend sind. Licht aber haben sie von einem Feuer, welches von oben und von ferne her hinter ihnen brennt.[177]) Zwischen dem Feuer und den Gefangenen geht oben her ein Weg, längs diesem sieh eine Mauer aufgeführt, wie die Schranken, welche die Gaukler vor den Zuschauern sich erbauen, über welche herüber sie ihre Kunststücke zeigen.[178]) —

---

[176]) Im Griechischen bezeichnet das: προσθεν mehr das „vor sich hin", das „gerade aus" sehen. Denn Plato meint damit, dass die Gefesselten gegen die Wand der Höhle und nicht gegen das Licht gerichtet sind; während das „vorne" von Schleiermacher leicht fälschlich so aufgefasst werden kann.

[177]) Das Feuer giebt das Licht, welches nach dem Vorgehenden längs der ganzen Höhle hinter den Gefesselten in diese eindringt und so den Schatten der hinter diesen Wandelnden auf die Wand der Höhle wirft, welche die Gefesselten allein sehen können.

[178]) Diese Mauer ist für Plato's Gleichniss nöthig, damit die Gefesselten nicht die Menschen sehen, welche die Bildsäulen und Anderes tragen, sondern nur letztere allein.

Ich sehe, sagte er. — Sieh nun längs dieser Mauer Menschen allerlei Gefässe tragen, die über die Mauer herüber ragen, und Bildsäulen und andere steinerne und hölzerne
515] Bilder und von allerlei Arbeit; Einige, wie natürlich, reden dabei, Andere schweigen. — Ein gar wunderliches Bild, sprach er, stellst Du dar und wunderliche Gefangene. — Uns ganz ähnliche, entgegnete ich. Denn zuerst, meinst Du wohl, dass dergleichen Menschen von sich selbst und von einander etwas Anderes zu sehen bekommen als die Schatten, welche das Feuer auf die ihnen gegenüberstehende Wand der Höhle wirft? — Wie sollten sie, sprach er, wenn sie gezwungen sind, zeitlebens den Kopf unbeweglich zu halten! — Und von dem Vorübergetragenen nicht eben dieses? — Was sonst? — Wenn sie nun mit einander reden könnten, glaubst Du nicht, dass sie auch pflegen würden dieses Vorhandene zu benennen, was sie sähen? — Nothwendig. — Und wie, wenn ihr Kerker auch einen Wiederhall hätte von drüben her, meinst Du, wenn einer von den Vorübergehenden reden würde, sie würden denken, etwas Anderes rede als der eben vorübergehende Schatten? — Nein, beim Zeus! sagte er. — Auf keine Weise also können diese irgend etwas Anderes für das Wahre halten als die Schatten jener Kunstwerke? — Ganz unmöglich. — Nun betrachte auch, sprach ich, die Lösung und Heilung von ihren Banden und ihrem Unverstande, wie es damit natürlich stehn würde, wenn ihnen Folgendes begegnete. Wenn Einer entfesselt wäre und gezwungen würde, sogleich aufzustehn, den Hals herumzudrehn, zu gehn und gegen das Licht zu sehn, und indem er das thäte, immer Schmerzen hätte, und wegen des flimmernden Glanzes nicht vermöchte jene Dinge zu erkennen, wovon er vorher die Schatten sah: was meinst Du wohl, würde er sagen, wenn ihn Einer versicherte, damals habe er lauter Nichtiges gesehen, jetzt aber, dem Seienden näher und zu dem mehr Seienden gewendet, sähe er richtiger, und, ihm jedes Vorübergehende zeigend, ihn fragte und zu antworten zwänge, was es sei, meinst Du nicht, er werde

---

Damit die Schatten davon über die Gefesselten hinweg auf die gegenüberliegende Wand fallen, lässt Plato den Gang etwas höher gehen als die Sitze der Gefesselten.

ganz verwirrt sein und glauben, was er damals gesehn, sei doch wirklicher, als was ihm jetzt gezeigt werde? — Bei Weitem, antwortete er. —

II. Und wenn man ihn gar in das Licht selbst zu sehn nöthigte, würden ihm wohl die Augen schmerzen, und er würde fliehen und zu Jenem zurückkehren, was er anzusehn im Stande ist, fest überzeugt, dies sei weit gewisser als das Letztgezeigte? — Allerdings. — Und, sprach ich, wenn ihn Einer mit Gewalt von dort durch den unwegsamen und steilen Aufgang schleppte und nicht losliesse, bis er ihn an das Licht der Sonne gebracht hätte, wird er nicht viel Schmerzen haben und sich gar ungern schleppen lassen? Und wenn er nun an das Licht kommt und die Augen voll Strahlen hat, wird er nichts sehen können von dem, was ihm nun für das [**516** Wahre gegeben wird. — Freilich nicht, sagte er, wenigstens sogleich nicht. — Gewöhnung also, meine ich, wird er nöthig haben, um das Obere zu sehen. Und zuerst würde er Schatten am leichtesten erkennen, hernach die Bilder der Menschen und der anderen Dinge im Wasser, und dann erst sie selbst. Und ebenso was am Himmel ist und den Himmel selbst würde er am liebsten in der Nacht betrachten und in das Mond- und Sternenlicht sehn, als bei Tagn in die Sonne und in ihr Licht. — Wie sollte er nicht! — Zuletzt aber, denke ich, wird er auch die Sonne selbst, nicht Bilder von ihr im Wasser oder anderwärts, sondern sie selbst an ihrer eignen Stelle anzusehn und zu betrachten im Stande sein. — Nothwendig, sagte er. — Und dann wird er schon herausbringen von ihr, dass sie es ist, die alle Zeiten und Jahre schafft und Alles ordnet in dem sichtbaren Raume und auch von dem, was sie dort sahen, gewissermassen die Ursache ist. — Offenbar, sagte er, würde er nach jenem auch hierzu kommen. — Und wie, wenn er nun seiner ersten Wohnung gedenkt und der dortigen Weisheit und der damaligen Mitgefangenen, meinst Du nicht, er werde sich selbst glücklich preisen über die Veränderung, Jene aber beklagen? — Ganz gewiss. — Und wenn sie dort unter sich Ehre, Lob und Belohnungon für den bestimmt hatten, der das Vorüberziehende am schärfsten sah und sich am besten behielt, was zuerst zu kommen pflegte und was zuletzt und was zugleich, und daher also am besten vor-

hersagen konnte, was nun erscheinen werde: glaubst Du, es werde ihn danach noch gross verlangen, und er werde die bei Jenen Geehrten und Machthabenden beneiden? oder wird ihm das Homerische [179]) begegnen, und er viel lieber wollen das Feld als Tagelöhner bestellen einem dürftigen Mann und lieber Alles über sich ergehen lassen, als wieder solche Vorstellungen zu haben wie dort und so zu leben? — So, sagte er, denke ich, wird er sich Alles eher gefallen lassen, als so zu leben. — Auch das bedenke noch, sprach ich. Wenn ein Solcher nun wieder hinunterstiege und sich auf denselben Schemel setzte: würden ihm die Augen nicht ganz voll Dunkelheit sein, da er so plötzlich von der Sonne herkommt? — Ganz gewiss. — Und wenn er wieder in der Begutachtung jener Schatten wetteifern sollte mit denen, die immer dort gefangen gewesen, während es ihm noch vor den Augen flimmert, ehe er sie wieder dazu einrichtet, und das möchte keine kleine Zeit seines Aufenthalts dauern, würde **517**] man ihn nicht auslachen und von ihm sagen, er sei mit verdorbenen Augen von oben zurückgekommen, und es lohne sich nicht, dass man versuche, hinaufzukommen; sondern man müsse Jeden, der sie lösen und hinaufbringen wollte, wenn man seiner nur habhaft werden und ihn umbringen könnte, auch wirklich umbringen? — So sprächen sie ganz gewiss, sagte er. —

III. Dieses ganze Bild nun, sagte ich, lieber Glaukon, musst Du mit dem früher Gesagten verbinden; die durch das Gesicht uns erscheinende Region der Wohnung im Gefängnisse gleich setzen, und den Schein von dem Feuer darin der Kraft der Sonne; und wenn Du nun das Hinaufsteigen und die Beschauung der oberen Dinge setzest als den Aufschwung der Seele in die Gegend der Erkenntniss, so wird Dir nicht entgehen, was mein Glaube ist, da Du doch dieses zu wissen begehrst. Gott mag wissen, ob er richtig ist; was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, dass zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, wenn

---

[179]) Achilleus erklärt dem Odysseus, als dieser ihn in der Unterwelt trifft, er wolle lieber bei einem dürftigen Manne tagelöhnern, als über die Todten insgesammt König sein. (Odyssee XI. 488—491.)

man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, dass sie für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, und dass also diese sehen muss, wer vernünftig handeln will, es sei nun in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten.[180]) — Auch ich, sprach er, theile die Meinung, so gut ich eben kann. — Komm denn, sprach ich, theile auch diese mit mir und wundere Dich nicht, wenn Diejenigen, die bis hierher gekommen sind, nicht Lust haben, menschliche Dinge zu betreiben, sondern ihre Seelen immer nach dem Aufenthalt oben trachten; denn so ist es ja natürlich, wenn sich dies nach dem vorher aufgestellten Bilde verhält. — Natürlich freilich, sagte er. — Und wie? kommt Dir das wunderbar vor, fuhr ich fort, dass, von göttlichen Anschauungen unter das menschliche Elend versetzt, Einer sich übel geberdet und gar lächerlich erscheint, wenn er, so lange er noch trübe sieht, und ehe er sich noch an die dortige Finsterniss hinreichend gewöhnt hat, schon genöthigt wird, vor Gericht oder anderwärts zu streiten über die Schatten des Gerechten oder die Bilder, zu denen sie gehören, und dieses auszufechten, wie es sich die etwa vorstellen, welche die Gerechtigkeit selbst niemals gesehen haben? — Nicht im Mindesten zu verwundern! sagte er. — Sondern, wenn Einer Vernunft hätte, fuhr ich fort, so würde er bedenken, dass [**518** durch zweierlei und auf zweifache Weise das Gesicht gestört sein kann, wenn man aus dem Licht in die Dunkelheit versetzt wird, und wenn aus der Dunkelheit in das Licht. Und ebenso, würde er denken, gehe es auch mit

---

180) Der Anfang des VII. Buches giebt hier das berühmte Gleichniss Plato's über die Ideen, die Wahrheit und die Meinungen. Es entspricht mit grossem Geschick den Gedanken Plato's. Die Sonne bezeichnet danach die Idee des Guten, die nur schwer und mit Mühe erkannt wird. Sie schwebt, wie die Sonne, über der Region des Sichtbaren, welche die durch die Sonne wahrnehmbaren Dinge enthält. Der Schein des Feuers oder die Kraft der Sonne ist das Bild für die Kraft der Idee des Guten, welche die Erkennbarkeit der Dinge vermittelt.

der Seele, und würde, wenn er eine verwirrt findet und unfähig zu sehen, nicht unüberlegt lachen, sondern erst zusehen, ob sie wohl, von einem lichtvolleren Leben herkommend, aus Ungewohnheit verfinstert ist, oder ob sie, aus grösserem Unverstande ins Hellere gekommen, durch die Fülle des Glanzes geblendet wird; und so würde er dann die eine wegen ihres Zustandes und ihrer Lebensweise glücklich preisen, die andre aber bedauern; oder, wenn er über diese lachen wollte, wäre sein Lachen nicht so lächerlich als das über die, welche von oben her aus dem Lichte kommt. [131]) — Sehr richtig gesprochen, sagte er. —

---

131) Trotz der Zierlichkeit und dem scheinbar Zutreffenden dieses Theiles des Gleichnisses steckt hier doch die schwache Seite desselben. Der Philosoph, als der vollendete Kenner des Allgemeinen, kennt damit auch das Besondere und Einzelne; denn aus diesem allein kann jenes durch begriffliches Trennen gewonnen werden. Je reicher deshalb die Kenntniss des Philosophen in den einzelnen Gebieten des Seins und Wissens ist, je schärfer er das Einzelne wahrgenommen, beobachtet und in sich aufgenommen hat, desto vollständiger und richtiger wird er daraus das Allgemeine, d. h. die Begriffe und Gesetze der besonderen Wissenschaften und zuletzt die höchsten Begriffe der allgemeinen Wissenschaft oder Philosophie gewinnen können und erfassen. Es besteht deshalb keine solche Trennung zwischen dem Allgemeinen oder den Ideen und dem Einzelnen, wie Plato meint; gerade in dieser Trennung liegt der Mangel seiner Philosophie, und wo ein solcher Mangel bei einem Philosophen sich zeigt, ist es ein sicheres Zeichen, dass er die Philosophie am unrechten Ende begonnen uud mit dem Allgemeinen aus Büchern angefangen hat, ehe er die Unterlagen desselben, die Kenntniss des Einzelnen und die niederen Begriffe und Gesetze sich zu eigen gemacht hat.

In dieser Beziehung besteht also keine Trennung zwischen Theorie und Praxis; dagegen kann sie allerdings da bestehen, wo es auf ein Handeln ankommt. Zu dem Handeln gehört nicht blos Wissen oder Erkenntniss, sondern auch Uebung, technische Fertigkeit, sittliche Stärke des Willens u. s. w. Diese Bedingungen sind nicht noth-

IV. Wir müssen daher, sprach ich, so hierüber denken, wenn das Bisherige richtig ist, dass die Unterweisung nicht das sei, wofür Einige sich vermessen es auszugeben. Nämlich sie behaupten, wenn keine Erkenntniss in der Seele sei, könnten sie sie ihr einsetzen, wie wenn sie blinden Augen ein Gesicht einsetzten. — Das behaupten sie freilich, sagte er. — Die jetzige Rede aber, sprach ich, deutet an, dass dieses der Seele eines Jeden einwohnende Vermögen und das Organ, womit Jeder begreift, wie das Auge nicht anders als mit dem gesammten Leibe zugleich sich aus dem Finstern ans Helle wenden konnte, so auch dieses nur mit der gesammten Seele zugleich von dem Werdenden abgeführt werden muss, bis es das Anschauen des Seienden und des Glänzendsten unter dem Seienden aushalten lernt. Dieses aber, sagten wir, sei das Gute; nicht wahr? — Ja. — Hiervon nun eben, sprach ich, mag sie wohl die Kunst sein, die Kunst der Umlenkung, auf welche Weise wohl am leichtesten

---

wendig mit dem Wissen verbunden, und deshalb kann der vollendete Theoretiker doch ein sehr mangelhafter Praktiker sein.

So setzt Plato da einen Unterschied, wo keiner besteht, und verleugnet denselben wieder da, wo er wirklich vorhanden ist. Deshalb kann ein vollkommener Philosoph doch ein schlechter Staatsmann sein, denn hier wird zu dem Wissen auch das Handeln erfordert; dagegen ist der vollkommene Philosoph kein so ungeschickter Kenner des Einzelnen, wie Plato ihn darstellt. — Doch gilt natürlich auch dies nur von dem vollkommenen Philosophen. Bei der grossen Ausbreitung des Inhalts der Wissenschaften und bei dem reichen Wissen von dem Einzelnen, welches jetzt gewonnen ist, vermag der einzelne Mensch auch mit den grössten Anlagen und Fähigkeiten nicht mehr alle Gebiete des Wissens zu umfassen, und deshalb kann jetzt die Beschäftigung mit dem Allgemeinen und Höchsten nicht mehr mit jener vollen Kenntniss des Besonderen und Einzelnen verbunden sein. Deshalb kommt es, dass die meisten Philosophen gegenwärtig nicht blos in dem Gebiete des Handelns, sondern auch in der Kenntniss des Einzelnen den Praktikern nachstehen und auch aus diesem Grunde sich nicht zu Staatsmännern eignen.

und wirksamsten dieses Vermögen kann umgewendet werden, nicht die Kunst ihm das Sehen erst einzubilden, sondern als ob es dies schon habe und nur nicht recht gestellt sei und nicht sehe, wohin es solle, ihm dieses zu erleichtern. — Das leuchtet ein, sagte er. — Die andern Tugenden der Seele nun, wie man sie zu nennen pflegt, mögen wohl sehr nahe liegen denen des Leibes; denn in der Wirklichkeit früher nicht vorhanden, scheinen sie erst hernach angebildet zu werden durch Gewöhnungen und Uebung; die des Erkennens aber mag wohl vielmehr einem Göttlicheren angehören, wie es scheint, welches seine Kraft niemals verliert, nur aber durch Lenkung nützlich und heilbringend oder auch unnütz und verderblich wird. Oder hast Du noch nicht auf die geachtet,
519] die man böse, aber klug nennt, wie scharf ihr Seelchen sieht, und wie genau es dasjenige erkennt, worauf es sich richtet; dass es also kein schlechtes Gesicht hat, aber dem Bösen dienen muss, und daher, je schärfer es sieht, um desto mehr Böses thut? — Allerdings, sagte er. — Eben dieses indess an einer solchen Natur, wenn sie von Kindheit an gehörig beschnitten und das dem Werden oder der Zeitlichkeit Verwandte ihr ausgeschnitten worden wäre, was sich, wie Bleikugeln, an die Gaumenlust und andere Lüste und Weichlichkeiten anhängt und das Gesicht der Seele nach unten wendet, würde dann, hiervon befreit, sich zu dem Wahren hinwenden und dann bei denselbigen Menschen auch dieses auf das Schärfste sehen, eben wie das, dem es jetzt zugewendet ist. — Natürlich, sagte er. — Und wie, sprach ich, ist nicht auch dies natürlich und nach dem bisher Gesagten nothwendig, dass weder die Ungebildeten und der Wahrheit Unkundigen dem Staat gehörig vorstehen werden, noch auch die, welche man sich immerwährend mit den Wissenschaften beschäftigen lässt? die Einen, weil sie nicht einen Zweck im Leben haben, auf welchen zielend sie Alles thäten, was sie für sich und öffentlich thun; die Andern, weil sie gutwillig gar nicht Geschäfte werden betreiben wollen, in der Meinung, dass sie noch immer auf den Inseln der Seligen leben und also abwesend sind. — Richtig, sagte er. — Uns also, als den Gründern der Stadt, sprach ich, liegt ob, die trefflichsten Naturen unter unseren Bewohnern zu nöthigen, dass sie zu jener Kennt-

niss zu gelangen suchen, welche wir im Vorigen als die grösste aufstellten, nämlich das Gute zu sehen und die Reise aufwärts dahin anzutreten; aber wenn sie dort oben zur Genüge geschaut haben, darf man ihnen nicht erlauben, was ihnen jetzt erlaubt wird. — Welches meinst Du? — Dort zu bleiben, sprach ich, und nicht wieder zurückkehren zu wollen zu jenen Gefangenen, noch Antheil zu nehmen an ihren Mühseligkeiten und Ehrenbezeugungen, mögen diese nun geringfügig sein oder bedeutend. — Also, sagte er, wollen wir ihnen Unrecht zufügen und Schuld daran sein, dass sie schlechter leben, da sie es besser könnten? —

V. Du hast wieder vergessen, Freund, sprach ich, dass der Gesetzgeber sich nicht dieses angelegen sein lässt, dass ein Geschlecht im Staat sich ausgezeichnet wohl befinde, sondern dass er im ganzen Staate Wohlsein muss hervorzubringen suchen, indem er die Bürger in einander fügt und sie theils überredet, theils nöthigt, einander mitzutheilen von dem Nutzen, den Jeder dem gemeinen Wesen leisten kann, und indem er Männer dieser Art dem Staate selbst zuzieht, nicht um sie [**520** hernach gehen zu lassen, wohin Jeder will, sondern um sich selbst ihrer für den Verein des Staates zu bedienen. — Richtig, sagte er; das hatte ich freilich vergessen. — Betrachte nun, o Glaukon, fuhr ich fort, dass wir den bei uns sich bildenden Philosophen kein Unrecht thun werden, sondern ganz Gerechtes gegen sie aussprechen, wenn wir ihnen zumuthen, für die Anderen Sorge zu tragen und sie in Obhut zu halten. Wir werden ihnen nämlich sagen, dass, die in anderen Staaten Philosophen werden, billigerweise an den Arbeiten in denselben keinen Theil nehmen; denn sie bilden sich zu Solchen von freien Stücken, wider Willen der jedesmaligen Verfassung, und das sei ganz billig, dass was von selbst gewachsen ist, da es Niemandem für seine Kost verpflichtet ist, auch nicht Lust hat, Jemandem Kostgeld zu bezahlen. Euch aber haben wir zu Eurem und des übrigen Staates Besten wie in den Bienenstöcken die Weisel und Könige erzogen und besser und vollständiger als die Uebrigen ausgebildet, so dass Ihr tüchtiger seid, an Beidem theilzunehmen. Ihr müsst also nun wieder herabsteigen, Jeder in seiner Ordnung zu der Wohnung der Uebrigen, und

Euch mit ihnen gewöhnen, das Dunkle zu schauen. Denn gewöhnt Ihr Euch hinein, so werdet Ihr tausendmal besser als die Dortigen sehen und jedes Schattenbild erkennen, was es ist und wovon; weil Ihr das Schöne, Gute und Gerechte selbst in der Wahrheit gesehen habt. Und so wird uns und Euch der Staat wachend verwaltet werden und nicht träumend, wie jetzt die meisten von Solchen verwaltet werden, welche Schattengefecht mit einander treiben und sich entzweien um die Obergewalt, als ob sie ein gar grosses Gut wäre. Das Wahre daran ist aber dieses: der Staat, in welchem die zur Regierung Berufenen am wenigsten Lust haben zu regieren, wird nothwendig am besten und ruhigsten verwaltet werden, der aber entgegengesetzte Regenten bekommen hat, auch entgegengesetzt. — Ganz gewiss, sagte er. — Meinst Du nun, dass unsere Zöglinge uns ungehorsam sein werden, wenn sie dies hören, und sich nicht Jeder an seinem Theil im Staate werden mitplagen wollen, die übrige viele Zeit aber mit einander im Reinen wohnen? — Unmöglich! antwortete er; denn nur Gerechtes fordern wir ja von Gerechten. Auf alle Weise jedoch werden sie nur recht, wie zu etwas Nothwendigem, Jeder zu seiner Amtsführung gehn, ganz das Gegentheil von denen, die jetzt in den Staaten regieren. — Denn so verhält es sich, Freund, sprach ich. Wenn Du denen, welche regieren sollen, eine Lebensweise ausfindest, welche besser ist **521**] als das Regieren, dann kannst Du es dahin bringen, dass der Staat wohl verwaltet werde; denn in einem solchen allein werden die wahrhaft Reichen regieren, die es nicht an Golde sind, sondern woran der Glückselige reich sein soll, an tüchtigem und vernunftmässigem Leben. Wenn aber Hungerleider und Arme an eigenem Gut an die öffentlichen Angelegenheiten gehn, in der Meinung, von dort her Gutes an sich reissen zu müssen, so geht es nicht. Denn wird die Verwaltung Etwas, warum man sich reisst und schlägt, so muss ein solcher einheimischer und innerer Krieg die Kriegführenden selbst und den übrigen Staat verderben. — Vollkommen richtig, sagte er. — Kennst Du nun, sprach ich, eine andere Lebensweise, welche aus der bürgerlichen Gewalt wenig macht, als die der ächten Philosophie? — Keine, beim Zeus! sprach er. — Nun aber sollen ja nicht Liebhaber des Regierens

dazu gelangen, weil sie sonst als Mitbewerber darum streiten werden. — Freilich. — Welche Andere also willst Du nöthigen, mit der Fürsorge für den Staat sich zu befassen, als welche sowohl dessen am kundigsten sind, wodurch ein Staat gut verwaltet wird, als auch welche zugleich andere Belohnungen kennen und eine andere Lebensweise als die staatsmännische? — Niemand anders, sagte er.[182])

---

182) Derselbe Gegensatz, der bei Plato zwischen den Ideen und dem Einzelnen, was an ihnen nur Theil hat, herrscht, zeigt sich hier auch zwischen dem Philosophen als Staatsmann und dem Staatsmann im gewöhnlichen Sinne. So wie dort die Kenntniss des Einzelnen nicht als die Wahrheit gilt und von dem Philosophen verachtet wird, so gilt auch hier die Leitung des Staats dem Philosophen als eine Last, als ein peinliches Geschäft, dem er sich nur aus Gehorsam unterzieht, während er im Grunde seiner Seele die Plage mit dem Schein verachtet und nur nach der Betrachtung der Ideen verlangt. — Jeder fühlt die Unwahrheit einer solchen Ansicht; Jeder sagt sich, dass gerade in der Verwirklichung des höchsten Wissens, in seiner Ueberführung in das Leben, in der Ausgestaltung desselben zu einem glücklichen Staate das Höchste enthalten ist, dem der Mensch nachzustreben hat, und dass allein dadurch die höchste Befriedigung erreicht werden kann. Hier dagegen soll der Philosoph mit griesgrämlichem Gesicht an die Wirklichkeit treten und immer im Stillen nach seinen schönen Ideen sich umschauen und danach sich sehnen. Dass ein solcher Philosoph schwerlich Etwas für den Staat leisten werde, liegt schon in diesem Gegensatze. Nur die Begeisterung, der Enthusiasmus, die Leidenschaft vermag den Staatsmann über die grossen Hindernisse zu erheben, welche ihm auf seiner Laufbahn überall entgegentreten. Deshalb kann ohne Leidenschaft und selbst ohne Einseitigkeit nichts Grosses im Staate vollbracht werden.

Der eine Gegensatz widerlegt den andern; giebt es ausserhalb des Einzelnen kein apartes Allgemeines, ist die Idee nur in dem Einzelnen verkörpert und nur ein Theil von ihm selbst, so hat auch der Philosoph in der

VI. Willst Du also, dass wir nun schon dieses überlegen, auf welche Weise wir zu Solchen gelangen, und wie man sie ans Licht heraufbringt nach Art Einiger, von denen erzählt wird, sie seien aus der Unterwelt zu den Göttern hinaufgestiegen? — Wie sollte ich nicht wollen! sagte er. — Das ist nun freilich, scheint es, nicht, wie sich eine Scherbe umwendet,[183]) sondern es ist eine Umlenkung der Seele, welche aus einem gleichsam nächtlichen Tage zu dem wahren Tage des Seienden jene Auffahrt antritt, welche wir eben die wahre Philosophie nennen wollen. — Allerdings. — Also müssen wir sehen, welche unter allen Kenntnissen eine solche Kraft habe? — Wie sollten wir nicht! — Welche Wissenschaft also, o Glaukon, könnte wohl ein solcher Zug sein für die Seele von dem Werdenden zu dem Seienden? Dieses aber fällt mir eben noch ein, indem ich rede; sagten wir nicht, unsere Herrscher müssten nothwendig in ihrer Jugend wackere Kriegskämpfer sein? — Das sagten wir. — Also muss ja wohl die Wissenschaft, die wir suchen, auch dieses noch dazu haben ausser jenem. — Was denn? — Kriegerischen Männern nicht unbrauchbar zu sein. — Das muss sie, wenn es angeht. — In der Gymnastik und Musik aber sind sie uns ja zuvor schon unterwiesen worden. — So war es, sagte er. — Und die Gymnastik hat es doch ganz mit einem Werdenden und Vergänglichen zu thun; denn sie führt Aufsicht über Wachsthum und Verfall des Leibes. — Offenbar. — Diese also wäre nicht die gesuchte Wissenschaft. — Freilich nicht. — Aber **522**] etwa die Musik, wie wir sie früher beschrieben haben? — Aber die war ja, sagte er, ein Gegenstück zur Gymnastik, wenn Du Dich erinnerst. Sie erzog durch Gewöhnungen unsere Wächter, mittelst des Wohlklanges eine gewisse Wohlgestimmtheit, nicht Wissenschaft ihnen einflössend, und mittelst des Zeitmaasses die Wohlgemessenheit, woneben sie in Reden noch Anderes, diesem Aehn-

---

Arbeit mit diesem Einzelnen zugleich die Beschäftigung mit der Idee, und jenes sehnsüchtige Hinaufschauen nach den im fernen Himmel sitzenden Ideen erscheint als das lächerliche Benehmen eines Träumers.

183) Es ist das Spiel der Kinder mit Scherben gemeint, was bei den Griechen gebräuchlich war.

liches hatte, mochten es nun die fabelhafteren sein oder die der Wahrheit verwandteren; eine Wissenschaft aber, die zu demjenigen gut ist, was Du jetzt suchst, war wohl gar nicht in ihr. — Auf das Genaueste, sprach ich, bringst Du es mir in Erinnerung. Denn dergleichen hatte sie in der That nicht. Aber, bester Glaukon, wo wäre nun eine solche? Die Künste dünkten uns doch insgesammt unedel zu sein? — Freilich. — Also was für eine andere Kenntniss bleibt uns noch übrig, wenn Musik, Gymnastik und Gewerbskünste ausgeschlossen sind? Wohl, sagte ich, wenn wir ausser diesen nichts mehr finden können, so lass uns etwas von dem nehmen, was sich auf sie alle bezieht? — Was doch? — Wie jenes Gemeine, dessen alle Künste und Verständnisse und Wissenschaften noch dazu bedürfen, was auch Jeder mit zuerst lernen muss. — Was denn? sagte er. — Jenes Schlichte, sprach ich, die Eins und Zwei und Drei zu verstehen; ich nenne es aber, um es kurz zusammenzufassen, Zahl und Rechnung. Oder ist es damit nicht so, dass jegliche Kunst und Wissenschaft daran theilnehmen muss? — Gar sehr, sagte er. — Nicht auch, sprach ich, die Kriegskunst? — Diese nun ganz nothwendig, sagte er. — Wenigstens, sagte ich, den Agamemnon stellt doch in der Tragödie Palamedes[184]) überall als einen ganz lächerlichen Feldherrn dar. Oder besinnst Du Dich nicht, dass er sagt, nachdem er die Zahl ausgemittelt, habe er die Ordnungen dem Heer eingerichtet vor Ilion, und die Schiffe und alles Andere gezählt, als ob sie vorher wären ungezählt gewesen, und Agamemnon, wie es scheint, nicht einmal gewusst habe, wieviel Füsse er hatte, wenn er ja nicht zählen konnte. Und was für ein Feldherr muss es also wohl gewesen sein? — Ein gar abgeschmackter, sagte er, wenn das wahr ist. —

VII. Wollen wir also nicht festsetzen, dass für einen Kriegsmann zählen und rechnen können eine nothwendige Kenntniss sei? — Diese wohl vorzüglich, sagte er, wenn er nur Etwas von den Aufstellungen verstehn, ja wenn

184) Die Tragödie ist verloren; von Sophokles existirt ein Fragment, in dem von Palamedes gerühmt wird, dass er die Heereseintheilungen und die Vermessungen der Lager nach bestimmten Zahlen erfunden habe.

er nur ein Mensch sein soll. — Denkst Du nun, sprach ich, über diese Kenntniss eben das, was ich? — Was
523] denn? — Sie mag wohl zu dem auf die Vernunfteinsicht Führenden, was wir suchen, ihrer Natur nach gehören, Niemand aber sich ihrer recht als eines auf alle Weise zum Sein Hinziehenden bedienen. — Wie, sagte er, meinst Du das? — Ich will versuchen, sprach ich, deutlich zu machen, wie es mir vorkommt. Wie ich aber bei mir selbst unterscheide, was ein Leistungsmittel zu dem ist, wovon wir reden, und was nicht, das betrachte zuerst mit mir, und stimme dann bei oder stimme ab; damit wir auch dieses deutlicher sehen, ob es so ist, wie mir ahnt. — Zeige es nur, sagte er. — Ich zeige Dir also, sprach ich, wenn Du es siehst, in den Wahrnehmungen Einiges, was gar nicht die Vernunft zur Betrachtung auffordert, als werde es schon hinreichend durch die Wahrnehmung bestimmt; Anderes hingegen, was auf alle Weise jene herbeiruft zur Betrachtung, als ob dabei die Wahrnehmung nichts Gesundes ausrichte. — Offenbar, sagte er, meinst Du, was sich nur von ferne zeigt, und was nach Licht und Schatten gezeichnet ist. — Diesmal, sprach ich, hast Du gar nicht getroffen, was ich meine. — Was also, sagte er, meinst Du denn? — Nicht auffordernd, sprach ich, ist das, was nicht in eine entgegengesetzte Wahrnehmung zugleich ausschlägt; was aber dazu ausschlägt, setze ich als auffordernd, weil die Wahrnehmung nun dieses um nichts mehr als sein Gegentheil kund giebt, sie mag nun von Nahem darauf zukommen oder von Weitem. So wirst Du aber wohl deutlicher sehen, was ich meine. Dies, sagen wir also, wären drei Finger, der kleinste und hier der andere und der mittlere. — Ja, sagte er. — Und denke, dass ich von ihnen als in der Nähe Gesehenen rede. Betrachte mir aber nun dieses an ihnen. — Was doch? — Ein Finger ist offenbar jeder von ihnen auf gleiche Weise, und insofern ist es ganz einerlei, ob man ihn in der Mitte sieht oder am Ende, und ob er weiss ist oder schwarz, stark oder dünn, und was noch mehr dergleichen, denn durch Alles dieses wird die Seele der Meisten nicht aufgefordert, die Vernunft weiter zu fragen, was wohl ein Finger ist; denn nirgends hat ihnen derselbe Anblick gezeigt, dass ein Finger auch das Gegentheil von einem Finger ist. —

Freilich nicht, sagte er. — Dies wäre also offenbar nicht die Vernunft auffordernd und aufregend. — Offenbar nicht. — Wie aber ihre Grösse und Kleinheit? sieht auch die das Gesicht hinreichend, und so dass es ihm keinen Unterschied macht, ob einer in der Mitte liegt oder am Ende? und erkennt ebenso Dicke und Dünnheit, Weichheit und Härte das Gefühl? und zeigen nicht ebenfalls die anderen Sinne dergleichen Alles nur mangelhaft an? Oder geht es nicht jedem Sinne so, dass zuerst der über das Harte gesetzte Sinn auch über das Weiche [524 muss gesetzt sein, und der Seele wahrnehmend Hartes und Weiches als dasselbe meldet? — So ist es, sagte er. — Muss nun nicht hierbei die Seele zweifelhaft werden, als was ihr doch die Wahrnehmung das Harte andeutet, wenn sie doch dasselbe weich nennt, und so auch die des Leichten und Schweren, als was doch leicht und schwer, wenn sie doch das Schwere als leicht und das Leichte als schwer kundgiebt. — Freilich, sagte er, müssen diese Aussagen der Seele gar wunderlich erscheinen und näherer Betrachtung bedürftig. — Natürlich also versucht die Seele bei dergleichen, zuerst Ueberlegung und Vernunft herbeirufend, zu erwägen, ob jedes solche Angemeldete eins ist oder zwei. — Natürlich. — Und erscheint es als zwei, so ist doch jedes von beiden ein anderes und eines. — Ja. — Und wenn jedes von beiden eins ist, und beide zwei, so erkennt sie doch zwei gesonderte, denn ungesondert würde sie nicht zwei erkennen, sondern eins. — Richtig. — Grosses freilich und Kleines, sagten wir, sah auch das Gesicht, aber nicht gesondert, sondern als ein Vermischtes. Nicht wahr? — Ja. — Um aber dieses deutlich zu machen, ward die Vernunft genöthigt, ebenfalls Grosses und Kleines zu sehen, nicht vermischt, sondern getrennt, also auf entgegengesetzte Weise wie jenes. — Richtig. — Und nicht wahr, von daher fiel es uns zuerst ein, danach zu fragen, was wohl recht das Grosse und Kleine ist? — Allerdings. — Und so nannten wir dann das eine das Erkennbare, das andere das Sichtbare. — Ganz richtig, sagte er. —

VIII. Dieses nun wollte ich auch jetzt sagen, dass Einiges auffordernd für die Vernunft ist, Anderes nicht; was nämlich in die Sinne fällt zugleich mit seinem Gegentheil, als auffordernd setzend, was aber nicht, als nicht

erregend für die Vernunft. — Jetzt verstehe ich es schon, sagte er, und es dünkt mich auch so. — Wie nun die Zahl und die Einheit, zu welchem von beiden scheinen sie Dir zu gehören? — Ich weiss nicht, sagte er. — Bereche es nur, sprach ich, nach dem Vorhergesagten. Denn wenn die Einheit deutlich genug an und für sich gesehen oder von sonst einem Sinne ergriffen wird, so könnte sie dann keine Hinleitung sein zum Wesen, eben wie wir von dem Finger sagten. Wenn aber mit ihr zugleich immer irgend ein Widerspiel von ihr gesehen wird, so dass kein Ding mehr Eins zu sein scheint, als auch das Gegentheil davon; dann wäre schon eine weitere Beurtheilung nöthig, und die Seele würde müssen darüber bedenklich werden und, den Gedanken in sich aufregend, untersuchen und weiter fragen, was doch die Einheit selbst ist. Und so **525**] gehörte dann die Beschäftigung mit der Einheit unter jene leitenden und zur Beschauung des Seienden hinlenkenden. — Eben dieses aber, sagte er, hat die Wahrnehmung, die es mit dem Eins zu thun hat, ganz besonders an sich. Denn wir sehen ganz dasselbe Ding zugleich als Eines und als unendlich Vieles. — Wenn nun die Eins, sprach ich, so wird wohl die gesammte Zahl eben dieses an sich haben. — Allerdings. — Das Zählen aber und Rechnen hat es ganz und gar mit der Zahl zu thun. — Freilich. — Dies also zeigt sich als leitend zur Wahrheit. — Auf ganz vorzügliche Weise. — Und gehört also unter die Kenntnisse, die wir suchten. Denn dem Krieger ist es seiner Aufstellungen wegen nothwendig, dieses zu verstehen; dem Philosophen aber, weil er sich dabei über das Sichtbare und das Werden erheben und das Wesen ergreifen muss, oder er ist doch nie der eigentliche Rechner. — So ist es, sagte er. — Unser Staatswächter aber ist ein Krieger und ein Philosoph. — Wie sollte er nicht! — So wäre denn die Kenntniss ganz geeignet, o Glaukon, sie gesetzlich einzuführen, und die, welche an dem Grössten im Staate theilhaben sollen, zu überreden, dass sie sich an die Rechenkunst geben und sich mit ihr beschäftigen, nicht auf gemeine Weise, sondern bis sie zur Anschauung der Natur der Zahlen gekommen sind durch die Vernunft selbst, nicht Kaufs und Verkaufs wegen wie Handelsleute und Krämer darüber nachsinnend, sondern zum Behuf des Krieges und

wegen der Seele selbst und der Leichtigkeit ihrer Umkehr von dem Werden zum Sein und zur Wahrheit. — Sehr wohl gesprochen, sagte er. — Und nun, sprach ich, begreife ich auch, nachdem die Kenntniss des Rechnens so beschrieben ist, wie herrlich sie ist und uns vielfältig nützlich zu dem, was wir wollen, wenn Einer sie des Wissens wegen betreibt und nicht etwa des Handels wegen. — Wie so? sagte er. — Dadurch ja, was wir eben sagten, wie sehr sie die Seele in die Höhe führt und sie nöthigt, mit den Zahlen selbst sich zu beschäftigen, nimmer zufrieden, wenn Einer ihr Zahlen, welche sichtbare und greifliche Körper haben, vorhält und darüber redet. Denn Du weisst doch, die sich hierauf verstehen, wenn Einer die Einheit selbst im Gedanken zerschneiden will, wie sie ihn auslachen und es nicht gelten lassen; sondern wenn Du sie zerschneidest, vervielfältigen jene wieder, aus Furcht, dass die Einheit etwa nicht als Eins, sondern als viele Theile angesehen werde. — Ganz richtig, sagte er. — Was meinst Du nun, Glaukon, wenn Jemand [**526** sie fragte: Ihr Wunderlichen, von was für Zahlen redet Ihr denn, in welchen die Einheit so ist, wie Ihr sie wollt, jede ganz jeder gleich und nicht im Mindesten verschieden, und keinen Theil in sich habend? was, denkst Du, würden sie antworten? — Ich denke dieses, dass sie von denen reden, welche man nur denken kann, unmöglich aber auf irgend eine andere Art handhaben. — Siehst Du also, sprach ich, Lieber, wie nothwendig diese Kenntniss uns in der That sein muss, da sie die Seele so offenbar nöthigt, sich der Vernunft selbst zu bedienen, zum Behuf der Wahrheit selbst? — Gar sehr freilich, sagte er, theile sie dieses. — Und wie hast Du wohl dies schon bemerkt, wie die, welche von Natur Zahlkünstler sind, auch in allen anderen Kenntnissen sich schnell fassend zeigen, die von Natur Langsamen aber, wenn sie im Rechnen unterrichtet und geübt sind, sollten sie auch keinen andern Nutzen daraus ziehn, wenigstens darin Alle gewinnen, dass sie in schneller Fassungskraft sich selbst übertreffen. — So ist es, sagte er. — Und gewiss auch, wie ich denke, wirst Du nicht leicht Vieles finden, was dem Lernenden und Uebenden so viel Mühe machte als eben dieses. — Gewiss nicht. — Aus allen diesen Gründen also dürfen wir die Kenntniss nicht loslassen, sondern die edelsten

Naturen müssen darin unterwiesen werden. — Ich stimme ein, sagte er.[185] —

IX. Dieses Eine also, sprach ich, stehe uns fest. Das

---

185) Plato kommt hier nochmals auf die Erziehung der Herrscher in seinem Staate zurück. Er fragt sich, was muss geschehen, um die zum Herrschen geeigneten Naturen unter den Wächtern zur Philosophie (zur Wissenschaft des Seienden) zu führen. Plato erkennt an, dass die früher behandelten Erziehungsmittel, die Gymnastik und die Musik (die elementaren Wissenschaften) nicht zureichen, und er untersucht nun, welche Wissenschaften am besten geeignet seien, zur Philosophie zu führen. Er rechnet hierher zunächst die Wissenschaft der Zahlen; aber nicht insofern sie zum Handel und Wandel benutzt werden soll, sondern insofern die Natur und die Gesetze der Zahlen, rein für sich, betrachtet werden. Plato hat eine Ahnung von dem ungeheuren Inhalt, der aus der reinen Zahlenlehre entwickelt werden kann und in den letzten Jahrhunderten entwickelt worden ist, ohne dass dafür eine Grenze abzusehen ist.

Interessant ist hier die Unterscheidung der Wahrnehmungen, welche zum Gebrauche der Vernunft anregen, und derer, welche dies nicht thun. Leser, welche die Natur der Beziehungen kennen (B. I. 31), werden leicht bemerken, dass Plato auch hier wieder in diesen Beziehungsformen stecken bleibt und sie für das Höhere, zur Vernunft Leitende nimmt, weil sie, als seiende Bestimmungen der Gegenstände behandelt, allerdings den Widerspruch hineinbringen und so die Vernunft zum Nachdenken nöthigen. Allein ist einmal die blos dem Denken angehörende Natur dieser Beziehungen erkannt, so ist damit der Widerspruch entfernt, und diese Beziehungen sind dann nicht so anregend, wie Plato meint; vielmehr drängt die Beobachtung der seienden Eigenschaften der Dinge das Denken zu viel grösseren Anstrengungen, wie beispielsweise die Lehre von den Atomen, von der Bewegung der Himmelskörper, von den Oscillationen des Aethers ergiebt. Nur die Unklarheit über die Natur dieser Beziehungsformen konnte Plato zu einer solchen Ueberschätzung derselben verleiten. In Wahrheit führen sie

Andere aber, was damit zusammenhängt, wollen wir auch sehen, ob uns das etwas nützt? — Welches? fragte er, oder meinst Du die Messkunst? — Eben diese, sprach ich. — Was nun an ihr auf das Kriegswesen Bezug hat, sagte er, so ist wohl offenbar, dass dieses nützt. Denn um Lager abzustecken, feste Plätze einzunehmen, das Heer zusammenzuziehen oder auszudehnen und für Alles, was die Richtung des Heeres in den Gefechten selbst und auf den Märschen betrifft, wird es einen grossen Unter-

---

von dem Sein ab, statt zu ihm hin, und Plato hätte deshalb in seinem Sinne die Beschäftigung mit ihnen eher verbieten sollen.

Plato rechnet auch die Eins zu diesen, den Widerspruch in sich tragenden Bestimmungen. Dasselbe Ding soll zugleich Eins und unendlich Vieles sein. Plato meint damit die vielen Theile, Eigenschaften, Elemente und begrifflichen Stücke, in die ein Gegenstand zerlegt werden kann, oder die an ihm bemerkt werden können. Allein dieser Widerspruch würde dann nur dem Gegenstande, aber nicht der Eins anhaften. Und so verhält es sich auch mit allen Beziehungen. Ihre Gegensätze sind scharf gegen einander bestimmt und gesondert; z. B. das Gleich und das Ungleich; die Ursache und die Wirkung; so hier das Eins und das Viele. Weil aber diese Beziehungen ohne Inhalt sind, ist es möglich, dass man beide Gegensätze von einem und demselben Gegenstande aussagen kann; deshalb kann derselbe Gegenstand Ursache und auch Wirkung, gleich und auch ungleich, Eins und auch Vieles sein. Deshalb erkennt auch Plato hier an, dass die reine Eins nie in Vieles getheilt werden kann, sondern nur der Gegenstand, der als Eins aufgefasst wird.

Der grosse Nutzen, welchen sich Plato für die Ausbildung der Vernunft und der Fassungskraft überhaupt von der Zahlwissenschaft verspricht, wird von der Erfahrung in diesem Maasse nicht bestätigt. Wo eine besondere Anlage für diese mathematischen Wissenschaften besteht, ist sie meist auf Kosten der Anlage für metaphysisches Denken vorhanden. Nur einzelne hochbegabte Naturen, wie Descartes, Newton, Leibniz, machen davon eine Ausnahme.

schied machen, ob Einer ein Messkünstler ist oder nicht. — Zu dem Allen, sagte ich, ist freilich ein sehr kleiner Theil der Rechenkunst und der Messkunst hinreichend; der grössere und weiter vorschreitende Theil derselben aber, lass uns zusehn, ob der einen Bezug hat auf jenes, nämlich zu machen, dass die Idee des Guten leichter gesehen werde. Es trägt aber, sagten wir, Alles dasjenige hierzu bei, was die Seele nöthigt, sich nach jener Gegend hinzuwenden, wo das Seligste von allem Seienden sich befindet, welches eben sie auf jede Weise sehen soll. — Richtig gesprochen, sagte er. — Also wenn die Messkunst uns nöthigt, das Sein auszuschauen, so nutzt sie; wenn das Werden, so nutzt sie nicht. — Das behaupten
527] wir freilich. — Und dieses, sprach ich, wird uns wohl Niemand, wer nur ein Weniges von Messkunst versteht, bestreiten, dass diese Wissenschaft ganz anders ist, als die, welche sie bearbeiten, darüber reden. — Wie so? — Sie reden nämlich gar lächerlich und nothdürftig; denn es kommt heraus, als ob sie Etwas ausrichteten, und als ob sie eines Geschäftes wegen ihren ganzen Vortrag machten, wenn sie quadriren, verlängern, zusammennehmen, und was sie sonst für Ausdrücke haben. Die ganze Sache aber wird vielmehr blos der Erkenntniss wegen betrieben. — Allerdings, sagte er. — Und ist nicht auch noch dies einzuräumen? — Was doch? — Das wegen der Erkenntniss des immer Seienden, nicht des bald Entstehenden, bald Vergehenden? — Leicht einzuräumen, sagte er. Denn offenbar ist die Messkunst die Kenntniss des immer Seienden. — Also, Bester, wäre sie auch eine Leitung der Seele zum Wesen hin und ein Bildungsmittel philosophischer Gesinnung, dass man nämlich oben habe, was wir jetzt gar unziemlich nach unten halten. — So sehr als möglich thut sie das. — So sehr als möglich müssen wir also, sprach ich, darauf halten, dass Dir die Leute in Deinem Schönstaate der Geometrie nicht unkundig seien. Und auch der Nebengewinn davon ist nicht unbedeutend. — Welcher? — Dessen Du erwähntest in Bezug auf den Krieg; ja auch bei allen anderen Kenntnissen, um sie vollkommerer aufzufassen, wird ein gewaltiger Unterschied sein zwischen denen, die sich mit Geometrie abgegeben haben, und die nicht. — Ein gänzlicher, beim Zeus! sagte er. — Also diese zweite

Kenntniss wollen wir unserer Jugend aufgeben. — Das wollen wir.[186]) —

X. Und wie? die Sternkunde etwa als die dritte? oder meinst Du nicht? — Ich gewiss, sagte er. Denn die Zeiten immer genauer zu bemerken, der Monate sowohl als der Jahre, ist nicht nur dem Ackerbau heilsam und der Schiffahrt, sondern auch der Kriegskunst nicht minder. — Wie anmuthig Du bist, sprach ich, dass Du scheinst die Leute zu fürchten, sie möchten meinen, Du wollest unnütze Kenntnisse aufbringen. Das aber ist die Sache, nichts Geringes, jedoch schwer zu glauben, dass durch jede dieser Kenntnisse ein Sinn der Seele gereinigt wird und aufgeregt, der unter andern Beschäftigungen verloren geht und erblindet, da doch an dessen Erhaltung mehr gelegen ist als an tausend Augen, denn durch ihn allein wird die Wahrheit gesehen. Die nun dieser Meinung auch sind, werden Deine Rede, es ist nicht zu sagen wie, vortrefflich finden; die aber hiervon noch nichts irgend

---

186) Nächst der Zahlenwissenschaft hält Plato auch die Wissenschaft der Gestalt (Geometrie) für ein Mittel, zu den Ideen hinzuführen. Er bleibt aber hier die nähere Darlegung schuldig, in welcher Weise diese Wissenschaft zu dem Immerseienden und Niewechselnden hinführt. Erst später erhellt, dass Plato den Gegenstand dieser Wissenschaft zwischen die sinnlichen Dinge und die Ideen in deren Mitte stellt, und dann muss freilich diese Wissenschaft als ein Weg zur Annäherung an die Ideen gelten. Diese mittlere Natur beruht bei Plato darauf, dass die Linien und Flächen mit ihren Gestalten in ihrer wahren Natur, wo ihnen die dritte Dimension fehlt, nicht sinnlich wahrnehmbar sein sollen, und dass diese Gestalten nicht als reine Begriffe gelten können. Hätte jedoch Plato die Natur des Wahrnehmens und des trennenden Denkens genauer erforscht, so würde er bemerkt haben, dass die Gestalt der Dinge zu den sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften derselben, wie die Farbe, die Härte und die Schwere, gehört, und dass die fehlende dritte Dimension bei Flächen nur bewirkt, dass diese geometrischen Figuren für sich, getrennt, nicht wahrgenommen werden können. Allein trotzdem bleiben sie in ihrer Verbindung mit Andern ein Gegenstand der Wahrnehmung (B. I. 20).

gemerkt haben, werden ganz natürlich glauben, dass Du nichts sagst. Denn einen andern Nutzen, der der Rede werth wäre, sehen sie nicht dabei. So sieh nun lieber **528**] gleich, zu welchen von beiden Du redest, oder ob Du für keinen von beiden Theilen, sondern Dein selbst wegen vorzüglich die Sache untersuchst, nur aber auch Niemanden missgönnen willst, wer etwa noch einen Nutzen davon haben kann. — So, sprach er, will ich am liebsten vorzüglich mein selbst wegen reden sowohl als auch fragen und antworten. — So lenke denn, sprach ich, wieder zurück. Denn nicht richtig haben wir jetzt eben das Nächste an der Messkunde angegeben. — Wie so? fragte er. — Indem wir, sprach ich, nach der Fläche gleich den Körper in Bewegung aufnahmen, ohne ihn zuvor an und für sich betrachtet zu haben. Und es wäre doch recht, gleich nach der zweiten Ausdehnung die dritte zu nehmen. Diese hat es aber zu thun mit der Ausdehnung des Würfels und mit Allem, was Tiefe hat. — Richtig, sagte er. Aber dies, o Sokrates, scheint noch nicht gefunden zu sein.[187]) — Und zwar, sprach ich, aus doppelter Ursache; sowohl weil kein Staat den rechten Werth darauf legt, wird hierin nur wenig erforscht bei der Schwierigkeit der Sache, als auch bedürfen die Forschenden eines Anführers, ohne den sie nicht leicht etwas finden werden, und der wird sich zuerst schwerlich finden, und wenn er sich auch fände, würden ihm, wie die Sache jetzt steht, die, welche in diesen Dingen forschen, weil sie sich selbst zu viel dünken, nicht gehorchen. Wenn aber ein ganzer Staat sich an die Spitze stellte, der die Sache gehörig zu schätzen wüsste; so würden sowohl diese gehorchen, als

---

[187]) Die Lehre von den Figuren auf einer Ebene war zu Plato's Zeit mehr ausgebildet als die Lehre von den Körpern, soweit sie in ihren elementaren Gestalten einen Gegenstand der Geometrie bilden (Stereometrie). Dagegen beschäftigte man sich viel mit der Sternkunde, d. h. mit den Körpern in Bewegung. Dies rügt Plato; er meint, der systematische Aufbau der Wissenschaft verlange, dass erst die Wissenschaft von den Körpern, soweit sie sich in Ruhe befinden, ausgebildet werde. Plato war selbst ein ausgezeichneter Kenner der Mathematik und hatte sie bei den berühmtesten Lehrern seiner Zeit studirt.

auch die Sache würde, wenn anhaltend und angestrengt untersucht, wohl ans Licht kommen müssen, wie sie sich verhält; da sie schon jetzt, wiewohl von den Meisten gar nicht geachtet, sondern eher gehemmt, und von den Forschenden selbst, welche die rechte Einsicht nicht haben, nur so weit, als sie nützlich ist, betrieben, dennoch dem Allen zum Trotz vermöge ihres innern Reizes gedeiht, und man sich gar nicht wundern muss, dass sie so weit ans Licht gekommen ist. — Anziehend, sagte er, ist sie freilich ganz besonders. Aber erkläre mir noch deutlicher, was Du eben meintest. Die ganze Lehre von den Ebenen nanntest Du doch Geometrie. — Ja, sprach ich. — Und dann zunächst ihr erst die Astronomie, darauf aber lenktest Du um. – Eilfertig, sprach ich, Alles recht schnell durchzunehmen, verspätete ich mich vielmehr. Denn da die Methode, die Tiefe oder das Körperliche zu finden, das Nächste war, übersprang ich diese, weil es mit der Untersuchung noch lächerlich steht, und nannte nächst der Messkunst die Sternkunde, die es mit der Bewegung des Körperlichen zu thun hat. — Richtig gesprochen. — So wollen wir denn, sprach ich, die Sternkunde als die vierte setzen, als würde die jetzt ausgelassene sich schon einstellen, wenn nur ein Staat sich darum bekümmerte. – Natürlich! sagte er. Und was Du mir eben tadeltest, o Sokrates, wegen der Sternkunde, dass ich sie auf gemeine Art gelobt, so will ich sie jetzt so, wie Du sie auch treibst, loben. Denn das dünkt mich Jedem deutlich, dass diese die Seele nöthigt, nach oben zu sehen, |**529** und von dem Hiesigen dorthin führt. — Vielleicht, sprach ich, ist es Jedem deutlich ausser mir; denn mir scheint es nicht so. — Sondern wie? — Dass sie, wie sich jetzt Die, welche sie als Philosophie erheben wollen, mit ihr beschäftigen, gerade unterwärts sehen macht. — Wie meinst Du das? fragte er. — Gar vornehm, sprach ich, scheinst Du mir die Kenntniss von dem, was droben ist, bei Dir selbst zu bestimmen, was sie ist. Denn Du wirst wohl auch, wenn Einer Gemälde an der Decke betrachtet und hinaufgereckt etwas unterscheidet, glauben, dass der mit der Vernunft betrachtet und nicht mit den Augen. Vielleicht nun ist Deine Ansicht die rechte, meine aber einfältig. Denn ich kann wieder nicht glauben, dass irgend eine andere Kenntniss die Seele nach oben schauen

mache als die des Seienden und Unsichtbaren; mag Einer nun nach oben gereckt oder nach unten blinzelnd hiervon etwas lernen. Wenn aber Einer, auch noch so sehr nach oben gereckt, nur irgend Wahrnehmbares in sich aufzunehmen trachtet, so leugne ich sogar, dass er etwas lerne, weil es von nichts dergleichen eine Wissenschaft giebt, und dass je seine Seele aufwärts schaue, sondern nur unterwärts, und wenn er auch ganz auf dem Rücken liegend in die Höhe guckte, zu Wasser oder zu Lande. —

XI. Da ist mir recht geschehen, sagte er, und wohlverdient hast Du mich gescholten. Aber wie, meinst Du, müsse man die Sternkunde anders lernen, als jetzt geschieht, wenn sie mit Augen für das, was wir meinen, erlernt werden soll. — So, sprach ich, dass man diese Gebilde am Himmel, da sie doch im Sichtbaren gebildet sind, zwar für das Beste und Vollkommenste in dieser Art halte, aber doch weit hinter dem Wahrhaften zurückbleibend, nämlich in was für Bewegungen die Geschwindigkeit, welche ist, und die Langsamkeit, welche ist, sich nach der wahrhaften Zahl und allen wahrhaften Figuren gegen einander bewegen und, was darin ist, forttreiben; welches Alles nur mit der Vernunft zu fassen ist,[188]) mit

---

188) Die Dunkelheit dieses Satzes ist die Folge von Plato's Ideenlehre. Indem Plato danach das Werden und die Veränderung von den Ideen und dem Wahren ausschliesst und nur das ewig und unveränderlich Seiende als wahr und Idee gelten lässt; dabei aber doch auch von den Bewegungen und treibenden Kräften an den Himmelskörpern wieder einen allgemeinen Begriff oder eine Idee anerkennen muss, geräth er in die Nothwendigkeit, auch eine Idee von der Geschwindigkeit und Langsamkeit als seiende zu setzen, d. h. eine Idee von der Bewegung und Veränderung selbst; also ein Unveränderliches von dem Veränderlichen; ein Seiendes von dem Nichtseienden. In diesem Widerspruche liegt die Dunkelheit der Stelle, die deshalb in das Mystische geräth und an die Lehre des Pythagoras anklingt. Man muss keine geheimnissvolle tiefe Weisheit darin suchen; es ist die einfache Uebertragung der Ideenlehre auf Verhältnisse, die ihr widerstehen, und wo deshalb Plato sich nur im Nebelhaften halten kann.

dem Gesicht aber nicht. Oder meinst Du etwa? — Keinesweges wohl. — Also, sprach ich, jene bunte Arbeit am Himmel muss man nur als Beispiele gebrauchen, um Jenes nämlich zu erlernen, wie wenn Einer auf des Daidalos oder eines andern Künstlers oder Malers vortrefflich gezeichnete und fleissig ausgearbeitete Vorzeichnungen trifft. Denn wenn Einer, der sich auf Messkunde versteht, diese sieht, so wird er wohl finden, dass sie vortrefflich gearbeitet sind, aber lächerlich doch, diese im Ernst darauf anzusehen, als ob man darin das Wesen des Gleichen oder Doppelten oder irgend eines anderen Verhältnisses fassen könnte.[189]) — Wie sollte das nicht lächer- [530
lich sein! sagte er. — Meinst Du nun nicht, sprach ich, es werde dem wahrhaft Sternkundigen ebenso ergehen, wenn er die Bewegungen der Gestirne betrachtet? Er werde zwar glauben, so vortrefflich, als nur immer dergleichen Werke zusammengesetzt sein können, sei gewiss von dem Bildner des Himmels dieser, und was in ihm ist, auch zusammengesetzt; aber das Verhältniss der Nacht zum Tage und dieser zum Monat und des Monates zum Jahr und der andern Gestirne zu diesen und unter sich, meinst Du nicht, er werde Den für ungereimt halten, welcher behauptet, diese erfolgen immer auf die gleiche Weise, ohne je um das Mindeste abzuweichen; da sie doch Körper haben und sichtbar sind, und man müsse auf jede Weise versuchen, an ihnen das Wesen zu erfassen? — Das dünkt mich nun auch, sprach er, da ich Dich höre. — Also, sprach ich, um uns der Aufgaben zu bedienen, welche sie darbietet, wollen wir, wie die Messkunde, so auch die Sternkunde herbeiholen, was aber am Himmel ist, lassen, wenn es uns anders darum zu thun ist, wahrhaft der Sternkunde uns befleissigend, das von Natur Vernünftige in unserer Seele aus Unbrauchbarem brauchbar zu machen.[190]) — Da giebst Du vielmal mehr zu thun, als jetzt bei der Sternkunde geschieht. —

---

189) Dies ist nach Plato deshalb nicht möglich, weil diese Verhältnisse nie angeschaut, sondern nur mit dem Denken erfasst werden können, und weil diese Verhältnisse nicht in den Bildern und Dingen enthalten sind, sondern ihre Idee ausserhalb dieser, selbstständig besteht.

190) Auch hier bleibt Plato, wie bei der Messkunst,

XII. Und ich denke wohl, sagte ich, wir werden es mit allem Andern ebenso einrichten müssen, wenn wir als Gesetzgeber etwas nütze sein wollen.

Aber was hast Du nun noch in Erinnerung zu bringen von hierher gehörigen Kenntnissen? — Nichts jetzt sogleich, sagte er. — Aber die Bewegung selbst, sprach ich, stellt uns nicht eine, sondern mehrere Arten dar; sie nun insgesammt mag ein Sachkundiger aufzuführen wissen; die aber auch uns gleich auffallen, deren sind zwei. — Was für welche? — Es scheinen ja, sprach ich, wie für die Sternkunde die Augen gemacht sind, so für die harmonische Bewegung die Ohren gemacht, und dieses zwei verschwisterte Wissenschaften zu sein, wie die Pythagoräer behaupten und wir zugeben, oder wie sonst thun? — Zugeben. — Also, sprach ich, weil das eine weitläufige Sache ist, wollen wir nur von Jenen vernehmen, was sie darüber sagen, und ob noch etwas Anderes zu diesem; wir aber wollen ausser dem Allen, das Uebrige wohl in Acht nehmen. — Was doch? — Dass nicht unseren Zöglingen einfalle, etwas hiervon unvollständig zu lernen, so dass es nicht jedesmal dahin ausgeht, worauf Alles führen soll, wie wir eben von der Sternkunde sagten. Oder weisst Du nicht, dass sie es mit der Harmonie ebenso
531] machen? Wenn sie nämlich die wirklich gehörten Akkorde und Töne gegen einander messen, mühen sie sich eben, wie die Sternkundigen, mit etwas ab, womit sie nicht zu Stande kommen. — Bei den Göttern! sagte er, und gar lächerlich halten sie bei ihren sogenannten Heranstimmungen das Ohr hin, als ob sie den Ton von

---

die Anleitung schuldig, wie man mittelst der Sternkunde zur Erkenntniss der Idee gelangen könne. Im Allgemeinen erhellt nur so viel, dass Plato bei allen diesen Wissenschaften ihre Anwendung auf praktische Fälle, auf einzelne Gegenstände von ihrem reinen und allgemeinen Inhalte getrennt halten will. Jene gehört in das praktische Leben, dient diesem und beschäftigt sich mit dem Vielen und Werdenden, also mit dem Unwahren. Diese dagegen bietet ihre Begriffe in reiner Allgemeinheit, also einfach und ohne Veränderung. Deshalb sind diese Begriffe den Ideen verwandt und führen damit zur Erkenntniss dieser über.

seinem Nachbar ablauschen wollten; da denn Einige behaupten, sie hätten noch einen Unterschied des Tones, und dies sei das kleinste Intervall, nach welchem man messen müsse; Andere aber leugnen es und sagen, sie klängen nun schon ganz gleich, Beide aber halten das Ohr höher als die Vernunft. — Du, sprach ich, meinst jene Guten, welche die Saiten ängstigen und quälen und auf den Wirbeln spannen. Damit aber die Erzählung nicht zu lang werde, will ich Dir die Schläge mit dem Hammer und das Ansprechen und Versagen und die Sprödigkeit der Saiten, diese ganze Geschichte will ich Dir schenken, und leugne, dass diese Leute etwas von der Sache sagen, sondern vielmehr Jene, von denen wir eben sagten, wir wollten sie der Harmonie wegen befragen. Denn Diese hier machen es ebenso wie jene Astronomen, nämlich sie suchen in diesen wirklich gehörten Akkorden die Zahlen, aber sie steigen nicht zu Aufgaben, um zu suchen, welches harmonische Zahlen sind, und welches nicht, und weshalb Beides.[191]) — Das ist auch, sagte er, eine gar wundervolle Sache. — Sehr nützlich allerdings, sprach ich, für die Auffindung des Guten und Schönen, wenn man sie aber auf andere Weise betreibt, ganz unnütz. — Wahrscheinlich wohl, sagte er. — Ich meinestheils denke, fuhr ich fort, wenn die Bearbeitung der Gegenstände, die wir bis jetzt durchgegangen sind, auf deren Gemeinschaft unter sich und Verwandtschaft gerichtet ist, und sie zusammengebracht wer-

---

[191]) Auch diese Stelle ist nur verständlich, wenn man festhält, dass nach Plato die Begriffe nicht in den wahrgenommenen Dingen enthalten sind und daraus nur durch das trennende Denken ausgesondert werden, sondern dass dieses Allgemeine als ein besonderes Seiendes oder als Idee eine Existenz für sich hat, welche nur mit dem Denken allein erkannt werden kann. Deshalb will hier Plato die harmonischen Zahlen für sich finden und nicht aus der Beobachtung gewinnen. Wie man dies aber ohne Beobachtung anzufangen habe, darüber bleibt Plato auch hier die Antwort schuldig. Die harmonischen Zahlen beziehen sich übrigens auf die Zahlenlehre des Pythagoras und auf die Verhältnisse, welche für die Schwingungszahlen der konsonirenden Akkorde bestehen.

den, wie sie zusammen gehören, so kann diese Beschäftigung schon etwas beitragen zu dem, was wir wollen, und ist dann keine unnütze Mühe; wenn aber nicht, so ist sie unnütz. — So ahnet auch mir, sagte er, aber das ist gar ein grosses Werk, o Sokrates. — Schon das Vorspiel, sprach ich, oder was meinst Du? Oder wissen wir nicht, dass Alles dies nur das Vorspiel ist zu der Melodie, welche eigentlich soll erlernt werden? Denn Du meinst doch nicht, dass, die in diesen Dingen stark sind, schon die Dialektiker sind?[192]) — Nein, beim Zeus, ausser nur gar Wenige von denen, die mir bekannt geworden. — Aber auch das doch nicht, dass Solche, die nicht einmal vermögen, irgend Rede zu stehen oder zu fordern, irgend etwas wissen werden von dem, was man, wie wir sagen, wissen muss? — Auch das gewiss nicht, sagte er. — Also dieses, o Glaukon, ist nun wohl die Melodie oder der Satz selbst, was die Dialektik ausführt? von dem **532**] auch, wie er nur mit dem Gedanken gefasst wird, jenes Vermögen des Gesichts ein Abbild ist; von welchem

---

192) Die Dialektik gilt Plato als die Methode des Erkennens, welche zu den Ideen führt, als zu dem allein Wahren und Seienden. Plato gedenkt dieser Dialektik in seinen Dialogen oft, allein nur in dem Theätet und Phädrus wird näher auf sie eingegangen; auch die hier folgende Stelle ist für Plato's Ansichten von Bedeutung. Dessenungeachtet bleibt das Wesen dieser Dialektik dunkel und schwankend, worüber man sich nicht wundern darf, wenn man erwägt, dass diese Dialektik auf einem Irrthum über die Natur des Erkennens beruht. Indem Plato Wahrnehmen und Denken völlig trennt und nur letzteres als das Mittel, zur Wahrheit zu gelangen, anerkennt, muss es ihm unmöglich werden, die Natur der Erkenntniss zu erfassen, da das Denken allein dazu in Wahrheit unfähig ist. So kommt Plato sowohl hier wie in den anderen Dialogen nicht über die Zerlegung des Denkens in ein Verbinden und Trennen hinaus. Er hat damit den ersten Anhalt für die synthetische und analytische Methode der Wissenschaften gegeben; allein diese Methode ist nicht die Erkenntniss selbst, sondern nur eine doppelte Weise, die bereits anderwärts gewonnene Wahrheit darzustellen und Andern mitzutheilen.

wir sagten, dass es bestrebt sei, auf die Thiere selbst zu schauen und auf die Gestirne selbst, ja zuletzt auch auf die Sonne selbst. So auch wenn Einer unternimmt, Rede zu geben, der zielt ohne alle Wahrnehmung nur mittelst des Wortes und Gedanken auf das selbst, was jedes ist: und wenn er nicht eher ablässt, bis er das, was das Gute selbst ist, mit der Erkenntniss gefasst hat, dann ist er an dem Ziel alles Erkennbaren, wie Jener dort am Ziel alles Sichtbaren. — Auf alle Weise. — Und diesen Weg, nennst Du den nicht den dialektischen? — Wie sonst? —

XIII. Die Lösung aber von den Banden und die Umwendung von den Schatten zu den Bildern selbst und zum Licht, und das Hinaufsteigen aus dem unterirdischen Aufenthalt an den Tag und dort auf die Thiere und Pflanzen selbst zwar und auf das Licht der Sonne nur mit Unvermögen hinschauen, wohl aber auf deren Abbilder im Wasser, hier aber auf göttliche Abbilder und Schatten des Seienden, nicht der Bilder Schatten, welche durch ein anderes im Vergleich mit der Sonne eben solches Licht abgeschattet wären; das ist die Kraft, welche die gesammte Beschäftigung mit den Künsten besitzt, welche wir durchgenommen haben; und solche Anleitung gewähren sie dem Besten in der Seele zum Anschauen des Trefflichsten unter dem Seienden, wie dort dem Untrüglichsten am Leibe zu der des Glänzendsten in dem körperlichen und sichtbaren Gebiet.[193]) — Ich, sprach er, nehme es so an; wiewohl es mir gar schwer scheint, es anzunehmen, dann aber auch wieder schwer, es nicht

[193]) Diese Stelle wird durch den Vergleich mit der im Anfange des Buches beschriebenen Höhle verständlich. Dort wurde Dreierlei unterschieden: die Bilder mit ihren Schatten, die Dinge (Thiere, Pflanzen) und die Sonne, die die Sichtbarkeit dieser Bilder und dieser Dinge erst vermittelt. So giebt die Wahrnehmung auch nur Bilder oder Schatten davon; die Mathematik giebt „göttliche Abbilder des Seienden selbst“, und die Dialektik endlich führt zu dem allein Seienden, den Ideen, und zu der Idee des Guten, als der Höchsten unter ihnen. — Wenn das Gleichniss nicht ganz passt, so trifft dies Plato, nicht den Erklärer.

anzunehmen. Doch, denn man muss dies ja nicht diesmal nur hören, sondern noch gar oft darauf zurückkommen, lass uns setzen, dies verhielte sich, wie eben gesagt wird, und lass uns nun zu dem Satz selbst gehen und ihn ebenso durchnehmen, wie wir das Vorspiel durchgenommen haben. Sprich daher, welches ist das eigentliche Wesen der Dialektik, in was für Arten zerfällt sie, und welches sind die Wege zu ihr; denn diese wären es nun endlich, dünkt mich, die dahin führen, wo für den Angekommenen Ruhe ist vom Wege und Ende der Wanderschaft. [194]) —

---

[194]) Hier wird der Kernpunkt der Untersuchung mit grosser Schärfe hervorgehoben und die Frage nach der Natur der Dialektik mit voller Bestimmtheit gestellt. Sokrates verspricht auch, die Antwort kurz und ohne Bilder zu geben. Dennoch kommt die Antwort nicht über blosse Namenerklärungen hinaus. Die dialektische Methode soll darin bestehn, „dass sie, alle Voraussetzungen aufhebend, gerade zum Anfange selbst geht," und der Dialektiker soll der sein, der „die Idee des Guten durch eine unüberwindliche Erklärung bestimmt." — Das ist Alles, was Plato hier über die Natur seiner Dialektik bietet, und das im Theätet und Phädrus darüber Gesagte kommt auch über solche leere Nominalerklärungen und Beziehungen nicht hinaus. — Nichts ist mehr geeignet, die Schwäche der Platonischen Ideenlehre zu zeigen, als diese Unmöglichkeit, in der Plato sich befindet, wenn es darauf ankommt, den Weg und die Mittel zur Erkenntniss der Ideen aufzuzeigen. Es erhellt, dass, da diese Ideen ein Produkt der Phantasie sind, deshalb auch kein gegenständlicher Weg zu ihrer Auffindung als Seiendes dargelegt werden kann. Aber freilich hat diese Ideenlehre, gerade weil sie als Erzeugniss der Phantasie dem Gefühle und den Wünschen des Herzens Befriedigung gewährt und dem Verlangen nach Einheit und Wahrheit des Wissens sein Ziel so leicht macht, von jeher zahlreiche Anhänger gefunden. Noch bis in die Gegenwart bilden diese Ideen mit mehr oder weniger Modifikationen die Grundlage philosophischer Systeme, und diese Lehre hat in den edelsten Gefühlen des Menschen einen so starken Halt, dass kaum erwartet werden kann, sie werde je aus der Philosophie verschwinden.

Du wirst nur, sprach ich, lieber Glaukon, nicht mehr im Stande sein, zu folgen! Denn an meiner Bereit- [533
willigkeit soll es nicht liegen, und Du sollst nicht mehr nur ein Bild dessen, wovon wir reden, sehen, sondern die Sache selbst, so gut sie sich mir wenigstens zeigt; ob nun richtig oder nicht, das darf ich nicht behaupten, aber dass es etwas Solches giebt, muss behauptet werden. Nicht wahr? — Nothwendig. — Nicht auch, dass allein die Kraft der Dialektik es dem zeigen kann, welcher der erwähnten Dinge kundig ist, sonst aber es nicht möglich ist? — Auch dies, sagte er, darf man behaupten. — Und dies wenigstens, sprach ich, wird uns wohl Niemand bestreiten, wenn wir sagen, dass, was Jegliches selbst sei, dies keine andere Wissenschaft sucht ordentlich von Allem zu finden, sondern alle anderen Künste sich entweder auf der Menschen Vorstellungen und Begierden beziehen oder auch mit Hervorbringen und Zusammensetzen oder mit Pflege des Hervorgebrachten und Zusammengesetzten zu thun haben; die Uebrigen aber, denen wir zugaben, dass sie sich etwas mit dem Seienden befassen, die Messkunde und was mit ihr zusammenhängt, sehen wir wohl, wie sie zwar träumen von dem Seienden, ordentlich wachend aber es wirklich zu erkennen nicht vermögen, so lange sie, Annahmen voraussetzend, diese unbeweglich lassen, indem sie keine Rechenschaft davon geben können. Denn wovon der Anfang ist, was man nicht weiss, Mitte und Ende also aus diesem, was man nicht weiss, zusammengeflochten sind, wie soll wohl, was auf solche Weise angenommen wird, jemals eine Wissenschaft sein können? — Keine gewiss! sagte er. — Nun aber, sprach ich, geht die dialektische Methode allein, auf diese Art alle Voraussetzungen aufhebend, gerade zum Anfang selbst, damit dieser fest werde, und das in Wahrheit in barbarischen Schlamm vergrabene Auge der Seele zieht sie gelinde hervor und führt es aufwärts, wobei sie als Mitdienerinnen und Mitleiterinnen die angeführten Künste gebraucht, welche wir zwar mehrmals Wissenschaften genannt haben, der Gewohnheit gemäss, die aber eines andern Namens bedürfen, der mehr besagt als Meinung, aber dunkler ist als Wissenschaft — wir haben sie aber schon früher irgendwo Verständniss genannt; indess denke ich, müssen Die nicht über die Wörter streiten, denen

eine so grosse Untersuchung wie uns vorliegt. — Freilich nicht! sagte er, sondern wenn ein Wort nur das bestimmt bezeichnet für den Vortrag, was man bei sich denkt. —

XIV. Es beliebt uns also, sprach ich, wie zuvor die erste Abtheilung Wissenschaft zu nennen, die zweite Verständniss, die dritte Glaube, die vierte Wahrscheinlichkeit; 534] und diese beiden zusammengenommen Meinung, jene beiden aber Erkenntniss. Und Meinung hat es mit dem Werden zu thun, Erkenntniss mit dem Sein; und wie sich Sein zum Werden verhält, so Erkenntniss zur Meinung; nämlich Wissenschaft zum Glauben, und Verständniss zur Wahrscheinlichkeit. Das Verhältniss dessen aber, worauf sich diese beziehen, das Vorstellbare und Erkennbare, und die zwiefache Theilung jedes von beiden wollen wir lassen, o Glaukon, um nicht in noch vielmal grössere Untersuchungen zu gerathen als die vorigen. — Mir meinestheils, sagte er, gefällt das übrige Alles, so weit ich folgen kann, gleichfalls. — Nennst Du nun auch Den Dialektiker, der die Erklärung des Seins und Wesens eines jeden fasst? Und wer die nicht hat, wirst Du nicht von Dem, inwiefern er nicht im Stande ist, sich und Anderen Rede zu stehn, insofern auch leugnen, er habe hiervon Erkenntniss? — Wie könnte ich es wohl behaupten? — Also auch ebenso mit dem Guten, wer nicht im Stande ist, die Idee des Guten von allem Andern aussondernd durch Erklärung zu bestimmen, und wer nicht wie im Gefecht durch alle Angriffe sich durchschlagend, sie nicht nach dem Schein, sondern nach dem Sein zu verfechten suchend, durch dies Alles mit einer unüberwindlichen Erklärung durchkommt, von Dem wirst Du auch weder, dass er das Gute selbst erkenne, behaupten wollen, wenn es sich so mit ihm verhält, noch auch irgend ein anderes Gute; sondern wenn er irgend ein Bild davon trifft, dass er es durch Meinung, nicht durch Wissenschaft treffe; und dass er dieses Leben verträumend und verschlummernd, ehe er hier erwacht ist, in die Unterwelt kommt und vollkommen in den tiefsten Schlaf versinkt. — Beim Zeus! sagte er, gar sehr werde ich das Alles sagen. — Und Deine eigenen Kinder, die Du jetzt in unsrer Rede erziehst und bildest, wenn Du die je in der Wirklichkeit erzögest, würdest Du sie doch gewiss nicht lassen, wenn sie unvernünftig wären, wie Figuren

den Staat regieren und das Wichtigste von ihnen abhängig machen? — Freilich nicht. — Sondern Du wirst es ihnen zum Gesetz machen, derjenigen Bildung vorzüglich nachzustreben, durch welche sie in Stand gesetzt werden, so viel möglich als Wissende zu fragen und zu antworten. — Dies Gesetz werde ich allerdings geben mit Dir. — Scheint Dir nun nicht, sprach ich, die Dialektik recht wie der Sims über allen anderen Kenntnissen zu liegen, und über diese keine andere Kenntniss mehr aufgesetzt werden zu können, sondern es mit den Kenntnissen hier ein Ende zu haben? — Mir wohl! sagte er. [195] —

XV. Nun ist Dir also noch die Vertheilung [535 übrig, sprach ich, wem wir diese Kenntnisse mittheilen wollen und auf welche Weise? — Offenbar, sagte er. — Erinnerst Du Dich nun noch unsrer ersten Auswahl der Herrscher, was für welche wir ausgewählt haben? — Wie sollte ich nicht! sagte er. — Uebrigens nämlich meintest Du, müsse man jene Naturen auswählen; denn man müsse die festesten und tapfersten vorziehen und nach Vermögen die wohlgestaltetsten. Ausserdem aber müssen wir nun noch suchen nicht nur edle und muthige von Gesinnung, sondern auch die für diesen Unterricht günstigen Anlagen müssen sie haben. — Und welche bezeichnest Du als solche? — Scharfblick, o Bester, sprach ich, müssen sie mitbringen, und nicht schwer lernen. Denn viel eher noch wird die Seele muthlos bei schwierigen Kenntnissen als bei Leibesübungen; denn jene Anstrengung ist ihr eigenthümlicher, weil sie ausschliessend ist, und sie sie nicht mit dem Körper theilt. — Richtig, sagte er. — Und Einen von gutem Gedächtniss müssen wir suchen, der auch unermüdlich ist und ausserordentlich arbeitsfähig. Oder wie meinst Du sonst, werde Einer jenes Körperliche Alles durcharbeiten können und noch so grosse Aufgaben des Lernens und Nachdenkens vollenden? — Keiner gewiss, sagte er, der nicht in jedem Sinne gutgeartet ist. — Der jetzige Fehler wenigstens, sprach ich, und die Gering-

---

195) Hier schliesst die Erörterung über die Philosophie und über die Ideen; Plato wendet sich nun wieder seinem Staate zu und kommt hier zunächst auf die Erziehung zurück.

schätzung ist der Philosophie hieraus entstanden, dass man sich nicht gehörig mit ihr abgiebt; denn nicht Unächte sollten es thun, sondern Aechte. — Wie meinst Du das? — Zuerst, sagte ich, muss Einer an der Arbeitsamkeit nicht hinken, der sich mit ihr abgeben will, dass er halb arbeitslustig ist und halb träge. Und so ist es doch, wenn Einer zwar die Leibesübungen liebt und die Jagd und, wo es auf den Leib ankommt, sich gern anstrengt; aber weder lernlustig ist noch hörlustig noch forschlustig, sondern in dem Allen sich ungern anstrengt. Ebenso hinkt nun auch, wer seine Arbeitslust nur auf die entgegengesetzte Seite geworfen hat. — Vollkommen richtig. — Und werden wir nicht auch in Bezug auf die Wahrheit eine Seele für verstümmelt halten müssen, welche das freiwillig Falsche zwar hasst, es nicht leidend an sich selbst, und wenn Andere lügen, in heftigen Unwillen gerathend, das Unfreiwillige aber sich leicht gefallen lässt, und wenn man sie auf der Unwissenheit ertappt, nicht unwillig wird, sondern gar lustig nach Schweineart in der Dummheit herumsudelt.[196]) — Allerdings, sagte
536] er. — Auch was Besonnenheit anlangt und Tapferkeit und Grossmuth und alle Theile der Tugend, muss man nicht weniger darauf achten, wer unächt ist und wer ächt. Denn wer dergleichen nicht zu unterscheiden weiss, es sei ein Einzelner oder ein Staat, der hat dann, ohne es zu wissen, Hinkende und Unächte, worin er nun eben auf solche treffe, jener zu Freunden, dieser zu Anführern. — Gar sehr, sagte er, verhält es sich so. — Wir aber müssen uns vor Allem der Art gewaltig hüten, so dass, wenn wir nur Geradgliedrige und Geradsinnige zu so grossen Unterweisungen und Uebungen zulassen

196) Es sind jene sittlich-strengen, aber beschränkten Naturen gemeint, die jede absichtliche Unwahrheit und jede Lüge verabscheuen, dagegen in dem Gebiete des Allgemeinen und der Wissenschaften sich leicht mit Mangelhaftem und Unklarem abfinden lassen, ja selbst in Vorurtheilen befangen bleiben, welche sie aus der Unwahrheit nicht herauskommen lassen. Wie Viele halten trotz ihrem Hass der Lüge noch an sympathetischen Kuren, an dem unmittelbaren Verkehr der Seelen, an Wetterregeln und Aehnlichem fest!

und ausbilden, die Gerechtigkeit selbst uns nicht wird tadeln können und wir den Staat, und die Verfassung retten werden; bringen wir aber Ungeschickte dazu, so werden wir ganz das Gegentheil bewirken und der Philosophie noch mehr Gelächter zuziehn. — Das wäre ja schmählich, sagte er. — Freilich, sprach ich. Aber Lächerliches scheint auch mir gegenwärtig begegnet zu sein. — Was doch? — Ich vergass, dass wir scherzten, und habe die Rede zu scharf gespannt. Denn indem ich sprach, blickte ich zugleich auf die Philosophie, und da ich sie so unwürdig geschmäht sah, scheint mir, dass ich, unwillig und ereifert über die Schuldigen, zu ernst gesprochen habe, was ich sprach. — Nein, beim Zeus! sagte er, für mich wenigstens als Zuhörer nicht. — Wohl aber für mich, sprach ich, als Redner. Das aber lass uns nicht vergessen, dass bei unsrer ersten Wahl wir Alte gewählt haben, bei der jetzigen dies aber nicht angehn wird.[197] Denn es ist dem Solon nicht zu glauben, dass alternd Einer noch viel zu lernen vermag; sondern noch weniger, als zu laufen; vielmehr gehören alle grossen und anhaltenden Anstrengungen der Jugend. — Nothwendig, sagte er. —

XVI. Was nun zum Rechnen und zur Messkunde und zu allen Vorübungen gehört, die vor der Dialektik hergehn sollen, das müssen wir ihnen als Knaben vorlegen, indem wir jedoch die Form der Belehrung nicht als einen Zwang zum Lernen einrichten. — Warum nicht? — Weil, sprach ich, kein Freier irgend eine Kenntniss auf knechtische Art lernen muss. Denn die körperlichen Anstrengungen, wenn sie auch mit Gewalt geübt werden, machen den Leib um nichts schlechter, in der Seele aber ist keine erzwungene Kenntniss bleibend. — Richtig, sagte er. — Nicht also mit Gewalt, o Bester, sprach ich, sondern spie-

---

197) Die erste Wahl betraf die, wo Plato von seinem bereits bestehenden und eingerichteten Staate sprach, und wo nach dem Obigen (S. 153) zu Herrschern nur ältere Männer aus den Wächtern gewählt werden sollten; aber hier handelt es sich um die erste Einrichtung des Staats, welche viel schwerer ist als die Erhaltung, und deshalb müssen hier jugendliche, kräftige Naturen gewählt werden.

537] lend beschäftige die Knaben mit diesen Kenntnissen, damit Du auch desto besser sehen könnest, wohin ein Jeder von Natur sich neigt. Das hat wohl Grund, sagte er. — Erinnerst Du Dich nun nicht, sprach ich, dass wir sagten, man müsse die Knaben auch in den Krieg zu Pferde als Zuschauer führen, und wenn es einmal sicher ist, sie auch ganz nahe hinzubringen und sie Blut kosten lassen, wie man es mit den jungen Hunden macht? — Dessen erinnere ich mich. — In Allem diesem nun, in den Anstrengungen, dem Unterricht und den Gefahren, muss man die, welche jedesmal am tüchtigsten hineingehen, in eine gewissee Liste eintragen. — In welchem Alter? fragte er. — Wenn sie, sprach ich, von den nothwendigen Leibesübungen losgesprochen werden. Denn diese Zeit, währe sie nun zwei oder drei Jahre, kann unmöglich noch etwas Anderes ausrichten; denn Müdigkeit und Schlaf sind dem Lernen feind, auch ist dies selbst nicht eine von den kleinsten Prüfungen, wie sich Jeder in den Leibesübungen zeigt. — Wie sollte es nicht! — Nach dieser Zeit aber, sprach ich, von zwanzig Jahren an sollen die Vorzüglichen grössere Ehre vor den Andern geniessen, und die den Knaben zerstreut vorgetragenen Kenntnisse müssen für sie zusammengestellt werden zu einer Uebersicht der gegenseitigen Verwandtschaft der Wissenschaften und der Natur des Seienden. — Wenigstens, sprach er, wird nur das so Erlernte fest sein, wem man es auch beigebracht hat. — Und, sagte ich, die stärkste Probe, wo eine dialektische Natur ist und wo nicht. Denn wer in diese Uebersicht eingeht, ist dialektisch; wer nicht, ist es nicht. — Ich stimme Dir bei, sagte er.[198]) — Hierauf also, sprach ich, wirst Du achten

---

[198]) Plato bezeichnet hier richtig den Unterschied der Philosophie von den besonderen Wissenschaften. Zu letzteren findet sich häufig die Anlage und die Lust; weit seltener zu jener, weil hier dem Anfänger der Inhalt zu fehlen scheint. Indem die Philosophie zu ihrem Gegenstande die höchsten Begriffe und Gesetze nimmt, die allen oder vielen Wissenschaften gemeinsam sind, wird der Inhalt dieser Begriffe immer dünner, und die Bildlichkeit derselben nimmt immer mehr ab; so meint der Schüler nichts Fassbares an ihnen zu besitzen. In der „Ueber-

müssen, und welche unter ihnen dieses am meisten sind und beharrlich im Lernen, beharrlich auch im Kriege und in allem Vorgeschriebenen, diese wiederum, wenn sie dreissig Jahre zurückgelegt haben, aus den Auserwählten auswählen und zu noch grösseren Ehren erheben, um, indem Du sie durch die Dialektik prüfst, zu sehen, wer von ihnen, Augen und die anderen Sinne fahren lassend, vermag auf das Seiende selbst und die Wahrheit loszugehen. Und hier ist nun viele Behutsamkeit nöthig, o Bester. — Weshalb eigentlich? fragte er. — Merkst Du denn nicht, sprach ich, das jetzige Uebel mit der Dialektik, wie gross es ist? — Welches denn? — Dass sie ganz mit Gesetzwidrigkeit angefüllt ist. — Das freilich, sagte er. — Glaubst Du also, sprach ich, dass denen etwas ganz Wunderbares begegnet, und verzeihst ihnen nicht? — Wie so eigentlich? — Wie wenn, sprach ich, ein untergeschobenes Kind bei grossem Vermögen in einem vornehmen und ausgebreiteten Geschlecht und unter vielen Schmeichlern erzogen wäre, und [**538** wenn es, ein Mann geworden, erführe, es sei nicht von diesen Eltern, die dafür ausgegeben worden, die wahren aber nicht auffinden könnte: kannst Du wohl ahnen, wie dieser gegen die Schmeichler und gegen die, welche ihn untergeschoben haben, gesinnt sein wird, zuerst in der Zeit, wo er noch nichts von den Unterschieden wusste, und dann wieder in der, wo er es weiss? oder willst Du meine Ahnung davon hören? — Das Letztere will ich. — Ich ahne also, sprach ich, dass er Vater und Mutter und die anderen geglaubten Verwandten mehr ehren wird als die Schmeichler, und weniger übersehen, wenn sie etwas bedürfen, weniger auch etwas Gesetzwidriges gegen sie thun oder reden, auch weniger ihnen in grossen Dingen

---

sicht“ und in der „gegenseitigen Verwandtschaft der Wissenschaften“ ist ausgedrückt, dass jene höchsten und Allen gemeinsamen Begriffe den Gegenstand der Philosophie bilden. Plato's „Ideen“ bezeichnen dasselbe, nur dass er ihnen ein Sein für sich, ausserhalb des Einzelnen zutheilt und in seinen späteren Lehren sie zu personificiren strebt, eine Richtung, die bei seiner poetischen Natur nicht verwundern kann, die aber erst von seinen Schülern in plumper Weise übertrieben worden ist.

ungehorsam sein als den Schmeichlern in der Zeit, nämlich wo er die Wahrheit noch nicht weiss. — Natürlich. — Hat er aber das Wahre gemerkt, so ahne ich im Gegentheil, er werde an Ehrfurcht und Bemühung um Jene nachlassen, den Schmeichlern aber davon zulegen und ihnen bei Weitem mehr als zuvor folgen; ja, indem er sich schon unverhohlen zu ihnen hält, ganz nach ihrem Willen leben, um jenen Vater aber und die übrigen angeblichen Verwandten, wenn er nicht sehr rechtschaffen ist von Natur, sich gar nichts kümmern. — Du beschreibst Alles, wie es geschehen wird. Aber wie bezieht sich nun dieses Bild auf Diejenigen, welche sich in jenes Gebiet des Denkens begeben? — So. Es giebt doch bei uns Lehren vom Gerechten und Schönen, unter denen wir von Kindheit an erzogen worden sind wie von Eltern, ihnen gehorchend und sie ehrend. — So ist es. — Giebt es nun nicht auch andere, diesen entgegengesetzte Bestrebungen, die Lust bei sich führen und unseren Seelen zwar schmeicheln und sie anlocken, aber doch Diejenigen, die auch nur einigermassen tauglich sind, nicht überreden; sondern Solche ehren jene väterlichen Lehren und gehorchen denen? — Die giebt es. — Wie nun, sprach ich, wenn Einem, mit dem es so steht, eine Frage kommt und ihn fragt, was das Schöne ist, und wenn er das antwortet, was er vom Gesetzgeber gehört hat, die Rede ihn dann bestreitet und durch öftere und vielfältige Widerlegungen ihn auf den Gedanken bringt, als sei dieses um nichts mehr schön als hässlich, und ebenso mit dem Gerechten und Guten und was er am meisten in Ehren gehalten hat: wie meinst Du, wird er sich nach diesem gegen Jene verhalten, was Ehrfurcht und Folgsamkeit betrifft? — Nothwendig, sagte er, wird er sie weder mehr ebenso ehren, noch ihnen ebenso gehorchen. — Wenn er nun, sprach ich, diese nicht mehr so für ehrenwerth und verwandt hält wie zuvor, aber auch das Wahre nicht findet, kann er sich zu einer andern Lebensweise als jener schmeichlerischen hinneigen? — Unmöglich, sagte er. — **539**] Ein Unrechtlicher also wird er geworden zu sein scheinen aus einem Rechtlichen. — Nothwendig. —

XVII. Muss dies nun nicht ganz natürlich Denen begegnen, die so an jene Untersuchungen gerathen? und verdienen sie nicht, wie ich eben sagte, alle Nachsicht?

— Und Mitleiden dazu, sagte er. — Also damit Du dieses Mitleid nicht nöthig habest bei den Dreissigjährigen, so muss zu diesen Untersuchungen auf die umsichtigste Weise geschritten werden. — Gar sehr, sagte er. — Ist nun nicht schon dies, sprach ich, eine sehr grosse Vorsicht, wenn sie sie nicht zu jung kosten dürfen? Denn ich glaube, es wird Dir nicht entgangen sein, dass die Knäblein, wenn sie zuerst solche Reden kosten, damit umgehn, als wenn es ein Scherz wäre, indem sie sie immer zum Widerspruch lenken, und Den nachahmend, der sie widerlegt, wieder Andere widerlegen und ihre Freude daran haben, wie Hündlein Alle, die ihnen nahe kommen, bei der Rede zu zerren und zu rupfen. — Ganz über die Maassen, sagte er. — Wenn sie nun Viele widerlegt haben und von Vielen auch widerlegt worden sind, so gerathen sie gar leicht da hinein, nichts mehr von dem zu glauben, was sie früher glaubten, und dadurch kommen denn sie und Alles, was die Philosophie betrifft, bei den Uebrigen in schlechten Ruf.[199]) — Sehr wahr, sagte er.

---

[199]) Plato giebt hier eine vortreffliche Darstellung des Missbrauchs, der mit der Dialektik zu seiner Zeit von den Sophisten der schlechten Art getrieben wurde, und von den verderblichen Folgen desselben für die Sittlichkeit. Man sieht aus dieser Stelle, dass hauptsächlich der Widerspruch als Mittel der Widerlegung benutzt wurde, und natürlich waren es da vorzugsweise die leeren Beziehungsformen, die dazu gebraucht wurden. Allein die Gefahren dieser Sophistik würden nicht so gross gewesen sein, wenn das Sittliche und die Religion auf einem ähnlichen Fundamente ruhten wie das Seiende in der Natur, einschliesslich des Mathematischen. An der Wissenschaft der letzteren versuchten die Sophisten zwar auch ihre Künste; allein sie blieben da nur ein ungefährliches Spiel. Bei dem sittlichen und religiösen Inhalt aber besteht nicht dieselbe feste, seiende Unterlage, wie dort. Indem hier der Inhalt auf dem Ausspruch und Willen der Autoritäten ruht und damit in einer fortwährenden Veränderung sich befindet, muss natürlich der Zweifel an der Wahrheit hier tiefer eindringen. Es ist unvermeidlich, dass, wenn die Achtung vor den Autoritäten zerstört worden ist, auch der Inhalt des Sittlichen zerfliessen und

— Wer aber schon älter ist, sprach ich, wird an solcher Thorheit keinen Theil nehmen wollen, sondern lieber den, der untersuchen und die Wahrheit ans Licht bringen will, nachahmen, als den, der Scherz treibt und zum

---

als ein blosses Machwerk der Mächtigen, wie die Sophisten predigten, sich darstellen muss.

Diese Gefahren der Sophistik sind es, welche Plato hier und in vielen anderen seiner Dialoge in sittlichem Eifer bekämpft und von der Jugend fernzuhalten sucht. Allein die eigne Dialektik Plato's führt bei strenger Konsequenz zur Zerstörung seiner Ideen und Ideale; es ging ihm ebenso, wie Hegel im Verhältniss zur linken Seite seiner Schüler. Will man an dem Sittlichen und Religiösen als einem Absoluten, Ewigen, Unveränderlichen, in sich selbst Beruhenden festhalten, so ist die Folge unvermeidlich, dass die Unwahrheit hiervon erkannt, durch die Dialektik dargelegt und dann das Sittliche und Religiöse ganz vernichtet wird. — Dagegen giebt es nur ein Schutzmittel; das ist auch hier die Beobachtung, welche solche chimärische Ideen überhaupt nicht anerkennt, wohl aber das sittliche und religiöse Gefühl in dem Menschen, und welche weiter erkennt, dass der Wille unermesslich grosser, erhabener Mächte die Quelle ist, welche diese Gefühle in dem Einzelnen erwecken und dem Sittlichen zugleich seinen Inhalt geben. Diese realistische Auffassung des Sittlichen und der Religion braucht die Angriffe der Sophistik nicht zu fürchten; das Fundament der Sittlichkeit und Religion ist bei ihr dann ebenso unerschütterlich wie das der Naturwissenschaft und Mathematik. Aber freilich fordert solche Ansicht auch nicht das Unmögliche und erkennt an, dass dieses Sittliche sich in einer steten leisen Bewegung befindet, welche dem einfachen Manne aber unbekannt bleibt und deshalb der Achtung vor der Pflicht und der sittlichen Gesinnung in keiner Weise Abbruch thut.

Dagegen sind jene Idealisten, gerade weil sie das Sittliche und Religiöse auf eine unwahre Höhe hinaufschrauben, die gefährlichsten Feinde desselben; denn es kann nicht fehlen, dass diese Unwahrheit erkannt wird und dann das Gebäude bis auf seinen Grund zusammenbricht.

Scherz widerspricht, und so wird er selbst achtbarer sein und auch die Sache zu Ehren bringen statt in Unehre. — Richtig. — Und das vor diesem Gesagte ist auch Alles aus Vorsicht gesagt, dass man nur sittsame und ernste Naturen [200]) soll an Untersuchungen theilnehmen lassen, und nicht so wie jetzt der Erste Beste, der gar nicht taugt, dazu gelangen kann. — Allerdings, sagte er. — Wird es nun hinreichen, dass sie bei diesen Untersuchungen angestrengt und unablässig bleiben, ohne irgend etwas Anderes zu thun, sondern indem sie sich auf die umgewendete Art, wie früher mit dem Leibe, doppelt so viel Jahre üben als damals? — Meinst Du also sechs oder vier? fragte er. — Einerlei! sprach ich, nimm fünf. Aber nach diesem werden sie wieder in jene Höhle zurückgebracht und genöthigt werden müssen, Aemter zu übernehmen im Kriegswesen und wo es sich sonst für die Jugend schickt, damit sie auch an Erfahrung nicht hinter den Anderen zurückbleiben. und auch hierbei muss man sie noch prüfen, ob sie auch werden aushalten, wenn sie so nach allen Seiten gezogen werden, oder ob sie abgleiten werden. — Wieviel Zeit aber, fragte er, setzest Du hierzu aus? — Funfzehn Jahre, sprach ich. Haben sie [**540** aber funfzig erreicht, dann muss man die, welche sich gut gehalten und überall vorzüglich gezeigt hatten in Geschäften und Wissenschaften, endlich zum Ziel führen und sie nöthigen, das Auge der Seele aufwärts richtend, in das Allen Licht Bringende hineinzuschauen, und wenn sie das Gute selbst gesehn haben, dieses als Urbild gebrauchend, den Staat, ihre Mitbürger und sich selbst ihr übriges Leben hindurch in Ordnung zu halten, Jeder in seiner Reihe, so dass sie die meiste Zeit der Philosophie widmen, Jeder aber, wenn die Reihe ihn trifft, sich mit den öffentlichen Angelegenheiten abmühe und dem Staat zu

---

[200]) Dies ist die Furcht des Idealismus, der für seine Kartenhäuser natürlich vor jedem Hauch einer kühnen Natur bange sein muss und deshalb nur sittsame und ernste Naturen an sich kommen lassen will. Allein die Wahrheit braucht nicht so ängstlich zu sein; sie lässt Jeden zu, ruft selbst ihre Feinde heran, weil ihre Fundamente zu fest sind, als dass die Dialektik sie erschüttern könnte.

Liebe die Regierung übernehme, nicht als verrichteten sie dadurch etwas Schönes, sondern etwas Nothwendiges. Und so mögen sie denn, nachdem sie Andere immer wieder ebenso erzogen und dem Staat andere solche Hüter an ihrer Stelle zurückgelassen, die Inseln der Seligen bewohnen gehn. Denkmäler aber und Opfer wird ihnen der Staat, wenn auch die Pythia damit einverstanden ist, öffentlich darbringen als guten Dämonen, wo nicht, doch als seligen und göttlichen Menschen. — Vortrefflich, o Sokrates, sagte er, hast Du uns die Herrscher wie ein Bildner dargestellt. — Und auch Herrscherinnen, sprach ich, o Glaukon. Denn glaube ja nicht, dass, was ich gesagt, ich von Männern mehr gemeint habe als von Frauen, so viele sich von tüchtiger Natur darunter finden. — Richtig, sagte er, wenn sie ja gleicheu Theil an Allem haben sollen mit den Männern, wie wir ausgeführt haben. — Und giebst Du zu, dass das, was wir von diesem Staat und seiner Verfassung gesagt haben, nicht blos fromme Wünsche sind, sondern Schweres zwar, aber doch irgendwie möglich, nur auf keine andre Weise, als gesagt wurde, wenn wahrhafte Philosophen, die — einer oder mehrere — zur Obergewalt im Staate gelangt sind, mit Verachtung der jetzigen Vorzüge, weil sie diese für unedel und nichts werth halten, das Richtige, und die von diesem ausgehenden Vorzüge allein hochachten, für das Allergrösste und Nothwendigste aber das Gerechte, und diesem dienend und es befördernd, zur Einrichtung ihres Staates schreiten. — Wie aber? fragte er. — So dass sie Alle, welche über zehn Jahre alt sind, hinausschicken auf das Land und nur die jüngeren Kinder zu sich neh-
541] men, um sie, abgesehen von den jetzt geltenden Sitten, die ja auch die Eltern haben, nach ihren eigenen Gebräuchen und Gesetzen zu erziehen, welche so sind, wie wir damals ausgeführt haben. Und so wird am schnellsten und leichtesten der Staat und die Verfassung, die wir beschrieben, eingerichtet, selbst glücklich sein und dem Volk, unter dem er besteht, die trefflichsten Dienste leisten. — Gewiss, sagte er. Und wie es gehn könnte, wenn es jemals gehn soll, dieses, o Sokrates, scheinst Du mir vortrefflich ausgeführt zu haben. — Ist also nun nicht, sprach ich, unsre Rede vollständig von diesem Staat und dem ihm ähnlichen und angemessenen

Manne? Denn auch dieser steht nun ganz deutlich vor uns, wie wir sagen werden, dass er sein müsse. — Ganz deutlich, sagte er; und was Du fragst, scheint mir beendigt zu sein. [201])

---

201) Es ist ein schöner, erhebender Schluss, womit hier Plato die Darstellung seines Staates beendet. Unwillkürlich wird der Leser hingerissen von der Begeisterung, welche den Darsteller erfüllt, und von der tiefen Ueberzeugung, welche ihm in Betreff der Wahrheit und Ausführbarkeit seiner Ansichten innewohnt.

Was sich dagegen sagen lässt, liegt für die Gegenwart auf der Hand; allein die Gedanken Plato's haben eine tiefere Grundlage, welche mit Einwendungen gegen Einzelnes nicht erschüttert werden kann. Die Beurtheilung des Ganzen wird deshalb bis an das Ende des Werkes vorbehalten.

Die Darstellung des Gerechten als Einzelner und als Staat ist hier beschlossen. Das nun Folgende befasst sich zunächst mit den wirklich bestehenden Staaten; dann mit der Frage der Verbindung zwischen Sittlichkeit und Glück, und erst im zehnten Buche kommt Plato auf seinen Staat noch einmal zurück.

Achtes Buch.

543] I. Wohl! Dieses also ist eingestanden, o Glaukon, dass in dem vollkommen eingerichteten Staate die Weiber gemeinsam sein müssen, gemeinsam auch die Kinder und deren gesammte Erziehung, wie auch alle Geschäfte des Krieges und Friedens; und dass Könige darin Diejenigen sein müssen, die sich in der Philosophie und im Kriege als die Besten gezeigt haben.[202]) — Das ist eingestanden, sagte er. — Und auch das haben wir zugegeben, dass wenn die Herrscher eingesetzt sind, sie die Kriegsmänner anführen und sie in solchen Wohnungen ansiedeln werden, wie wir vorher beschrieben haben, in denen nichts Eigenes für sie ist, sondern die Allen gemein sind, und auch über ihre Habe, wenn Du Dich erinnerst, sind wir einig geworden, worin sie bestehen soll. — Wohl erinnere ich mich, sagte er, dass wir meinten, Keiner dürfe irgend etwas dergleichen zu eigen besitzen, wie jetzt die Anderen; sondern als Kämpfer im Kriege und Hüter hätten sie zum Lohn ihrer Obhut von den Anderen ihre jährlichen Lebensbedürfnisse zu empfangen und dafür sich selbst und die Stadt zu besorgen. — Richtig, sprach ich. Aber weil wir nun dieses vollendet, so lass uns erinnern, von wo wir hierher abgeschweift sind, damit wir auf unserm Wege wieder weiter gehen können. — Das ist nicht schwer, sagte er. Denn ungefähr so wie jetzt sprachst Du auch, als habest Du Alles, was den Staat betrifft, durchgesprochen, und sagtest, einen solchen Staat, wie Du ihn damals beschrieben hattest, erkenntest

---

[202]) Plato denkt bei dieser Gemeinschaft der Weiber und Kinder nur an den Stand der Wächter; indem der Staat sich für ihn in diesem Stande hauptsächlich verkörpert, hält er nicht für nöthig, den zweiten Stand ausdrücklich davon auszunehmen.

Du für einen guten, und so auch den ihm ähnlichen Einzelnen, jedoch, wie es schien, als ob Du einen noch trefflicheren Staat und Mann darstellen könntest.[203]) Die andern also, behauptetest Du, wären verfehlte, wenn dieser richtig; sagtest aber, wenn ich mich recht erinnere, es gebe der andern Verfassungen vier Arten, über welche es wohl der Mühe werth wäre, Erläu- [**544** terungen zu haben, um ihre Fehler und die ihnen ähnlichen Einzelnen zu erkennen; damit, wenn wir sie insgesammt betrachtet hätten und einig geworden wären, welches der trefflichste und welches der schlechteste Mann sei, wir dann untersuchen könnten, ob der trefflichste auch der glückseligste und der schlechteste auch der elendeste sei, oder ob es sich anders verhalte. Und indem ich fragte, welche vier Verfassungen Du meintest, unterbrachen uns hierbei Polemarchos und Adeimantos; und so nahmst Du die Rede wieder auf und bist bis hierher gekommen. — Vollkommen richtig hast Du es uns zurückgerufen. — So gieb mir nun, sagte er, wie ein Fechter dieselbige Stellung wieder, und nun ich wieder dasselbige frage, versuche mir auch zu antworten, was Du damals antworten wolltest. — Wenn ich kann, sprach ich. — Und wahrlich, sagte er, bin ich sehr neugierig, zu hören, was für vier Verfassungen Du meintest. — Das sollst Du, sprach ich, ohne Schwierigkeit. Denn die ich meine, sind die, für welche man auch Namen hat, zuerst diese von so Vielen gepriesene Kretische und zugleich auch Lakonische, die zweite die auch zum zweiten gerühmte sogenannte Oligarchie, eine Verfassung voll mancherlei Uebel, ferner die von dieser ganz verschiedene und ihr zunächst entstehende Demokratie, und endlich die edle Tyrannei, von allen diesen verschieden und die vierte und letzte Krankheit des Staats. Oder kennst Du noch eine andere Gestalt von Verfassung, welche eine bestimmte Art bildet? Denn Gewalten von Häuptlingen und käufliche Königswürden und dergleichen Zustände mehr liegen freilich zwischen diesen; deren findet man aber nicht weniger bei

---

203) Plato knüpft hier an den Anfang des fünften Buches wieder an; doch ist dort von einem noch trefflicheren Staat und Mann nirgends die Rede, und es kann dieser Irrthum nicht weiter aufgeklärt werden.

den Barbaren als bei den Hellenen.[204]) — Solche werden freilich gar vielerlei und sehr wunderliche angeführt. —

II. Und Du weisst doch, dass es gewissermassen ebensoviel Arten von Menschen geben muss als von Verfassungen. Oder meinst Du, dass die Verfassungen von der Eiche oder vom Felsen entstehen, und nicht aus den Sitten Derer, die in den Staaten sind, nach welcher Seite hin eben diese den Ausschlag geben und das Uebrige mit sich ziehn? — Nirgend anders her gewiss, als aus diesen. — Also wenn fünf Arten des Staats, müssen auch die Seelen der Einzelnen auf fünferlei Art eingerichtet sein.[205]) — Wie sollten sie nicht? — Den nun der Aristokratie Aehnlichen haben wir schon beschrieben, den wir als gut und gerecht in Wahrheit rühmen können. — Den haben wir. — Also zunächst müssen wir nun die

---

[204]) Plato geht hier auf die Betrachtung der wirklich bestehenden Staaten über. Diese Untersuchung ist von hohem Interesse und dient zugleich wesentlich zur Erläuterung des Platonischen Staats, wie die Folge lehren wird. Die Eintheilung Plato's ist nicht die gewöhnliche in Monarchie, Aristokratie und Demokratie, welche sich nach der Zahl Derer, welche die Staatsgewalt innehaben, bestimmt; denn die Aristokratie fasst Plato als die Herrschaft der Besten und nimmt dieses Wort für seinen eigenen Staat in Anspruch. Die erste und zweite Klasse der wirklichen Staaten unterscheidet sich nach Plato mehr durch die Richtung der in ihr vorherrschenden Leidenschaften, ähnlich, wie später Montesquieu die Despotie auf die Furcht, die Monarchie auf die Ehre, die Aristokratie auf die Mässigung und die Republik auf die Tugend begründet hat. Plato nennt hier die Tyrannis „edel“ (γενναία); wahrscheinlich ist dies nur ironisch gemeint, da die Folge ergeben wird, dass er die Tyrannis für die schlechteste aller Stsatsformen erklärt und unter einem Tyrannen nur einen orientalischen Despoten versteht. Plato's Eintheilung beschränkt sich im Geiste der Griechen auf die bei diesen bestehenden Staatsformen; die übrigen Völker galten ihnen als Barbaren, deren Staatsformen für den Griechen keiner Beachtung werth sein können.

[205]) Der Staat ist für Plato gleichsam ein lebendiges Wesen, eine Person, die deshalb, da sie von Menschen

Schlechteren durchnehmen; den Streitsüchtigen zuerst und Ehrgeizigen; der auf der Seite der Lakonischen Ver- [**545** fassung steht, und dann den Oligarchischen, den Demokratischen und den Tyrannischen, damit, wenn wir den Ungerechtesten herausgefunden, wir ihn dem Gerechtesten gegenüberstellen, und so die Untersuchung sich uns vollende, wie sich die reine Gerechtigkeit zu der reinen Ungerechtigkeit verhält in Absicht der Glückseligkeit oder des Elendes dessen, der sie hat; damit wir entweder, dem Thrasymachos folgend, der Ungerechtigkeit nachtrachten oder, der jetzt schon in Beleuchtung stehenden Rede gemäss, der Gerechtigkeit. — Auf alle Weise, sagte er, müssen wir es so machen. — Wie wir nun angefangen haben, der grösseren Deutlichkeit wegen, die Gesinnung eher in der Verfassung zu betrachten als in den Einzelnen, wollen wir nicht ebenso auch jetzt die ehrgeizige Verfassung, denn ich weiss keinen gangbaren Namen, man müsste sie denn Timokratie oder Timarchie nennen,[206]) betrachten, und nach ihr dann den eben solchen Mann zeichnen; hernach die Oligarchie und den oligarchischen Mann; dann, nachdem wir auf die Demokratie hingeschaut, uns auch den demokratischen Mann besehen, und zuletzt, wenn wir in einen tyrannisch beherrschten Staat gegangen sind und diesen betrachtet haben, auch die tyrannische Seele beschauend, versuchen, unverwerfliche Richter zu sein über die aufgestellte Frage. — Sehr regelmässig,

---

gebildet wird, auch nur die Temperamente und Charaktere dieser wiederholen kann. Plato übersieht, dass die Verbindung der verschiedenen Charaktere der Individuen zur Staatseinheit, so wie die dem Inhalt nach beschränktere Wirksamkeit des Staats in Vergleich zu der des Einzelnen diese Analogie unzulässig machen kann.

[206]) *τιμη* heisst die Ehre, und der von Plato gewählte Name bezeichnet dann richtig den Staat, in welchem der Ehrgeiz die Leidenschaft der Herrschenden ist. Bei Aristoteles erhält aber das Wort „Timokratie“ eine andere Bedeutung und bezeichnet die Herrschaft der reichen und wohlhabenden Klassen, vermittelst des Census, welcher die Besitzlosen von der Theilnahme an der Staatsgewalt ausschliesst.

sagte er, würden wir auf diese Art bei unserer Betrachtung und unserm Urtheil zu Werke gehn. —

III. Wohlan, sprach ich, lass uns also versuchen, zu zeigen, auf welche Art wohl eine Timokratie aus der Aristokratie entstehen kann. Oder ist dieses ganz einfach, dass jede Aenderung der Verfassung von dem herrschenden Theile selbst ausgeht, wenn nämlich in diesem Zwietracht entstanden ist; bleibt dieser aber einig, wie klein er auch sei, so kann unmöglich eine Bewegung entstehen?[207]) — So ist es freilich. — Wie soll also, o Glaukon, unser Staat in Bewegung gerathen, und woher die Helfer und Herrscher gegen einander oder unter sich in Streit kommen? Oder sollen wir, wie Homeros, die Musen anrufen, uns zu sagen, wie zuerst die Zwietracht sich entsponnen, und sollen wir ganz tragisch berichten, sie hätten theils mit uns, wie Kindern, scherzend und plaudernd, theils ganz ernst und mit hohen Worten redend gesprochen. — Wie denn? — So etwa: Schwer zwar ist es, dass ein so eingerichteter Staat[208]) in Unruhe ge-

---

[207]) Hiernach kennt Plato keine von Unten und von der unterdrückten Klasse ausgehende Revolution, sondern nur eine von den Herrschern selbst kommende. In der modernen Zeit unterscheidet man letztere, als den Staatsstreich, von der Revolution. Die Revolutionen von Unten waren allerdings bis zu Plato's Zeit noch wenig vorgekommen; erst in dem Kampfe der Plebejer gegen die Patrizier in Rom tritt diese Form in grösserer Bedeutung auf. Allein Rom war zu Plato's Zeit für die Griechen noch zu unbedeutend, um es in Betracht zu ziehen. — Auch kann die Meinung Plato's in der Weise verstanden werden, dass selbst bei Revolutionen von Unten immer Führer aus der herrschenden Klasse die Leitung übernehmen, eine Meinung, welche durch die Geschichte bestätigt wird.

[208]) Plato schildert die vier bestehenden Staatsformen in der Weise, als wenn sie aus einer Verschlechterung des ihnen vorhergegangenen Platonischen Staats sich entwickelt hätten. Plato will damit nicht die historische Wahrheit dieser Auffassung behaupten, aber er benutzt sie, um die gefährlichen Stellen in seinem Staate zu bezeichnen, wo, ohne gehörige Aufmerksamkeit, das Verderbniss desselben beginnen könne.

rathe; aber weil allem Entstandenen doch Unter- [546
gang bevorsteht, so wird auch eine solche Einrichtung nicht die gesammte Zeit bestehen, sondern sich auflösen. Die Auflösung aber ist diese. Nicht nur den aus der Erde wachsenden Pflanzen, sondern auch den auf der Erde lebenden Thieren entsteht Tragbarkeit und Unfruchtbarkeit der Seele und des Leibes, wenn Umwendungen jeglichem der Kreise Umschwung heranführen, Kurzlebigen auch von kleinem Umfang, Entgegengesetzten entgegengesetzte. Die nun, welche Ihr zu Lehrern der Stadt erzogen habt, werden die Zeiten glücklicher Erzeugung und Misswachses für Euer Geschlecht, wiewohl weise, durch Berechnung mit Wahrnehmung verbunden, doch nicht immer treffen, sondern diese Zeiten werden an ihnen vorbeigehn, und so werden sie auch einmal Kinder zeugen, wenn sie nicht sollten.[209]) Es hat aber das göttliche

---

[209]) Das blinde Fatum der Alten ist hier von Plato in Zahlperioden umgewandelt, während derer die einzelnen Geschlechter der Pflanzen, Thiere und auch der Menschen erst zunehmen und gedeihn, dann aber auch wieder abnehmen und sich verschlechtern. Diese Perioden sind nicht für alle Arten der Geschöpfe gleich; aber sie sind unveränderlich; innerhalb ihrer geschieht das Aufsteigen und Niedersinken mit Nothwendigkeit, und der Mensch kann daran nichts ändern, höchstens die Erzeugung in niedersteigenden Perioden hemmen.

Dieser Gedanke ist mystisch und das Erzeugniss der Phantasie, welcher sich Plato gern da überlässt, wo die aus der Beobachtung entlehnten Begriffe und die dialektische Behandlung derselben für seine Auffassungen den Dienst versagen.

Dies gilt insbesondere für die nun folgenden Zahlenangaben. Diese Stelle ist voller Dunkelheiten, und die Gelehrten haben die mannichfachsten Versuche gemacht, sie aufzuhellen. Jede Erklärung ist aber so weitläufig und dabei so zweifelhaft, dass die Leser umsomehr hier damit verschont bleiben können, als das Meiste nur auf Vermuthungen beruht, und als das Resultat in jedem Falle ohne alle wissenschaftliche Bedeutung ist. So viel sieht man, dass Plato diese Zahlen und ihre Wirksamkeit für die menschlichen Verhältnisse im Ernst nimmt, dass sie

Erzeugte einen Umlauf, welchen eine vollkommene Zahl umfasst, das menschliche aber eine Zahl, in welcher, als der ersten, Vermehrungen — hervorgebrachte und hervorbringende — nachdem sie drei Zwischenräume und vier Glieder von theils ähnlich und unähnlich, theils überschüssig und abgängig machenden Zahlen empfangen haben, Alles gegen einander messbar und ausdrückbar darstellen; wovon dann die vierdrittige Wurzel mit der Fünf zusammengespannt, dreimal vermehrt, zwei Harmonien darstellt, die eine eine gleichvielmal gleiche, hundert ebenso viel mal; die andere gleichlängig zwar der länglichten, aber von hundert Zahlen von den aussprechbaren Durchmessern der Fünf jeder um Eins verkürzt, unaussprechbaren aber zwei und von hundert Würfeln der Drei. Diese gesammte geometrische Zahl entscheidet hierüber, über bessere und schlechtere Zeugungen; und wenn aus Unkenntniss dieser Eure Wächter den Jünglingen Bräute zugesellen zur Unzeit, so wird das Kinder geben, die weder wohlgeartet sind noch wohlbeglückt. Von diesen werden zwar die Früheren nur die Besten an die Spitze stellen; doch aber, da sie unwürdig sind, werden sie, wenn sie in die Würden ihrer Väter eintreten, als Staatswächter anfangen, uns zu vernachlässigen, indem sie weit geringer, als sich gebührt, das Tonkünstlerische schätzen, demnächst auch das Gymnastische; daher uns unmusischer die Jugend gerathen wird. Aus diesen werden dann Herrscher hervorgehen, die gar nicht mehr recht der

---

mit Pythagoräischen Lehren zusammenhängen und eine mystische Ueberschätzung der Zahlenverhältnisse enthalten. Solche kann man Pythagoras, dem ersten Entdecker der Schwingungszahlen und ihrer Verhältnisse bei den wichtigsten Intervallen, wohl nachsehen; aber zu Plato's Zeit war die Naturforschung schon so weit vorgerückt, dass er nicht die gleiche Entschuldigung für solche Einseitigkeiten verdient.

Es erhellt auch, dass Plato die Ausartung seines Staates der Unkenntniss und Nichtbeachtung der richtigen Zeiten für die Zeugungen der Kinder zuschreibt; also nicht innern Mängeln seines Staates, sondern einem Fatum in arithmetischer Gestalt, dessen Berechnung den Menschen schwer möglich ist.

Wächter Eigenschaften haben, um die Hesiodischen Geschlechter und die bei Euch das Goldene und Silberne, das Eherne und Eiserne prüfend zu erkennen. Wird aber dort Eisen mit Silber zusammengemischt und Erz mit [547 Gold, so wird Unähnlichkeit daraus entstehen und stimmungslose Unebenheit, welche immer, wo sie sich auch einstellen, Krieg und Feindschaft gebären. Denn von dieser Abkunft, muss man sagen, sei Zwietracht, wo sie auch immer entstehe. — Und ganz richtig, sprach er, wollen wir sagen, dass die Musen geantwortet haben. — Wie es auch, sprach ich, ganz natürlich ist, da sie ja Musen sind. Was aber, fragte er, sagen die Musen nun weiter? — Ist nun, sagte ich, Zwietracht entstanden, so ziehen beide Geschlechter das Eiserne und Eherne zu Erwerb und Besitz an Land und Häusern, Gold und Silber; das Goldene und Silberne aber, wie sie nicht arm sind, sondern von Natur reich, leiten die Seelen zur Tugend und zur alten Sitte hin. Wie sie nun Gewalt brauchen und einander entgegenstreben, so kommen sie am Ende überein, Land und Häuser in Eigenthum zu verwandeln und zu vertheilen; Die aber, welche vorher von ihnen bewacht wurden, aber als Freie und Freunde und Ernährer, diese nun unterjocht, als Dienstleute auf ihren Ländereien und in ihren Häusern zu halten, selbst aber sich des Krieges und der Regierung über Jene anzunehmen. — Diese Verwandlung, sagte er, scheint mir wohl von daher zu entstehen. — Wäre nun nicht, sprach ich, diese Verfassung eine mittlere zwischen Aristokratie und Oligarchie? — Gewiss.[210]) —

---

[210]) Die Geschlechter, welche hier als in Streit gerathen dargestellt sind, gehören sämmtlich zu dem Stande der Wächter; denn nur von diesem kann nach Plato die Veränderung der Verfassung kommen. Das Ergebniss dieser Veränderung ist die Verfassung, wie sie in Sparta sich nach Lykurg entwickelte. Man sieht, dass Plato in ihr nicht das Ideal des Staates erblickt, sondern sie schon als eine Ausartung behandelt. Die folgende Vergleichung ergiebt, dass Plato seinen Staat gar nicht als einen kriegerischen angesehen haben will; die auf den Krieg überwiegend gerichtete Thätigkeit des timokratischen Staates macht nach Plato gerade dessen Mangel aus.

IV. So verwandelt sie sich demnach. Nach der Verwandlung aber, wie wird sie eingerichtet sein? Oder wird sie nicht offenbar in Einigem die vorige Verfassung nachahmen, in Anderm die Oligarchie, als in der Mitte zwischen beiden, Einiges aber auch wieder eigenthümlich für sich haben? — Gewiss so, sagte er. — In der Ehrerbietung nun gegen die Regierenden, und darin, dass ihr Wehrstand sich des Ackerbaues und aller Hantierung und anderen Gewerbes enthalten wird, sowie in der Einrichtung gemeinsamer Speisungen und in dem Fleiss und der Sorgfalt für Alles, was zu den Leibesübungen und kriegerischen Spielen gehört, in Dergleichen eben wird sie ja wohl die frühere nachahmen? — Ja. — Die Furcht aber, die Weisen ans Regiment zu bringen, weil einfache und strenge Männer dieser Art nicht mehr vorhanden sind, sondern nur vermischte; und die Hinneigung zu den Zornartigen und Einfacheren, welche mehr für den Krieg geeignet sind als für den Frieden, und dass Listen und künstliche Vorrichtungen für den Krieg am meisten in
548] Ehren gehalten werden und das beständige Kriegführen; dieses und dergleichen Vieles, wird sie hingegen eigen für sich haben. — Ja. — Geldgierig aber, sprach ich, werden diese sein, wie die in den Oligarchien, und werden im Dunkeln Gold und Silber heftig verehren, da sie ja nun eigene Schatzkammern haben, wohin sie es verbergen können, und Umzäunungen um ihre Häuser; recht wie eigene Nester, in denen sie an Weiber und an wen sie sonst wollen, gar Vieles verwenden können. — Sehr wahr, sagte er. — Daher werden sie auch wohl karg sein mit dem Gelde, da sie viel darauf halten und es doch nicht offenkundig besitzen; Fremdes aber werden sie gern aus Lüsternheit verwenden und sich heimliche Freuden pflücken, und dann vor dem Gesetz laufen, wie Kinder vor dem Vater, wie sie auch nicht durch Zusprache gezogen sind, sondern mit Gewalt, weil sie die wahre Muse, die es mit Reden und Philosophie zu thun hat, vernachlässigt und die Gymnastik höher gestellt haben als die Musik. — Dies ist ja, sagte er, wie Du sie beschreibst, eine gar sehr gemischte Verfassung aus Schlechtem und Gutem. — Gemischt freilich ist sie, sprach ich; und recht klar ist nur Eines in ihr wegen der

Herrschaft des Zornartigen, nämlich Wetteifer und Ehrsucht. — Gar sehr, sagte er.

So nun, sprach ich, wäre diese Verfassung entstanden, und eine solche wäre sie, wenn doch Einer die Gestalt einer Verfassung in der Rede nur andeuten, nicht aber sie genau abzeichnen will: weil ja doch auch der Entwurf schon hinreicht, um den Gerechtesten und Ungerechtesten zu erkennen, und es ein Geschäft von unabsehbarer Länge wäre, alle Verfassungen und alle Sitten so durchzunehmen, dass man nichts übergehe. — Ganz recht, sagte er. —

V. Wer ist nun der dieser Verfassung gemässe Mann?[211] Wie käme er uns zu Stande, und was für Einer würde er sein? — Ich meine, sagte Adeimantos, er würde diesem unserm Glaukon nahe kommen, was Wetteifer betrifft. — Vielleicht, sprach ich, was dies betrifft; aber hierin dünkt er mich ihm nicht ähnlich zu sein. — Worin? — Eingenommener von sich selbst, sprach ich, wird er sein müssen und etwas weniger geübt in den Werken der Musen, wiewohl ein Liebhaber derselben; und ebenso wird er zwar gern hören, rednerisch aber keineswegs sein. Und giebt es irgend Knechte, denen wird ein Solcher scharf sein, weil er Knechte nicht so geringschätzt, wie ein völlig Gebildeter; Freien [549 aber mild und den Obrigkeiten höchst unterwürfig: dabei aber ist er ehrgeizig und begierig nach obrigkeitlichen Aemtern: jedoch wird er nicht wollen, von wegen des Redens oder etwas der Art herrschen, sondern nur von wegen kriegerischer Thaten und was dem verwandt ist, wie er denn die Leibesübungen sehr liebt und so auch die Jagd. — Das ist freilich, sprach er, die Sitte jener Verfassung. — Wird nicht auch ein Solcher, sprach ich, das Geld in seiner Jugend zwar verachten, je älter er aber wird, um desto mehr es lieben; da er ja an der Natur des Geldliebenden Theil hat und nicht mehr rein auf die Tugend gerichtet ist, weil er von dem vollkommensten Wächter im Stich gelassen worden ist? — Von

---

211) Die hier folgende Schilderung ist vortrefflich und offenbar von realen Mustern aus dem Lakonischen Staate entlehnt. Ebenso wahr ist die Beschreibung, wie die Mütter und Dienstboten und Freunde den Knaben verziehn und den Jüngling von dem rechten Wege ablenken.

wem doch? sprach Adeimantos. — Von der mit Musik vereinigten Rede, sprach ich, welche allein dem, welchem sie eingepflanzt ist, die Tugend lebenslang bewahren kann. — Wohlgesprochen, sagte er. — Ein Solcher nun wäre, sprach ich, der timokratische, einem solchen Staat ähnliche Jüngling. — Allerdings. — Es entsteht aber, sprach ich, ein Solcher so ungefähr: Er ist etwa der erwachsene Sohn eines trefflichen, nur in einem nicht gut verwalteten Staat lebenden und daher Ehrenstellen, Aemtern, Rechtssachen und aller solchen Geschäftigkeit so aus dem Wege gehenden Vaters, dass er lieber zu kurz kommen will, um nur keine Händel zu haben. — Wie, fragte er, wird der Jüngling so? — Wenn er, sprach ich, zuerst von seiner Mutter hört, wie sie darüber klagt, dass ihr Mann nicht zu den Regierenden gehört, und wie sie deshalb bei den andern Weibern den Kürzeren zöge, und weiter, wie sie wohl sähe, dass er sich um das Vermögen keine sonderliche Mühe gäbe, noch darum stritte, und wenn er auch deshalb verhöhnt würde, im Gespräch sowohl als vor Gericht öffentlich, sondern aus dergleichen Allem mache er sich wenig; und wie sie wohl merke, dass er auf sich selbst immer Bedacht nehme, sie aber halte er weder sehr in Ehren, noch vernachlässige er sie auch; über dies Alles nun erbittert, sagt sie ihm, sein Vater sei doch gar zu unmännlich und schlaff, und was sonst Alles die Weiber bei solchen Gelegenheiten herzuleiern pflegen. — Gar vielerlei Dergleichen, sprach Adeimantos, ist ganz in ihrer Weise. — Weisst Du wohl, sprach ich, dass dann auch die Dienstleute von Solchen bisweilen heimlich Dergleichen zu den Söhnen sagen, wenn sie es recht gut zu meinen glauben; und wenn sie sehen, dass Einer dem Vater Geld schuldig ist, und dieser ihm nicht recht zusetzt, oder dass sonst Einer ihm etwas anthut, so reden sie dem Sohne zu, wenn er ein Mann werde, solle er es allen Solchen gedenken und mehr ein Mann sein als sein Vater. Geht er nun aus, so hört und sieht er noch mehr Dergleichen; wie **550**] diejenigen, die das Ihrige thun, in der Stadt für einfältig gelten und wenig aus ihnen gemacht wird, die aber nicht das Ihrige, geehrt und gelobt werden. Hört und sieht nun dergleichen Alles der junge Mann, hört aber auch wieder des Vaters Reden und sieht sein Treiben

nahebei neben dem der Andern, so wird er von beiden angezogen, indem der Vater das Vernünftige in seiner Seele hegt und pflegt, die Andern aber das Begehrliche und Zornartige. Und weil er die Natur zwar des schlechten Mannes nicht an sich hat, der schlechten Gesellschaft der Andern aber doch nicht entgehen kann, so kommt er, von Beiden auf diese Art angezogen, in die Mitte und übergiebt die Herrschaft in sich selbst dem Mittleren, dem Streitsüchtigen und Zornartigen, und wird so ein hochmüthiger und ehrsüchtiger Mann. — Sehr klar, sprach er, scheinst Du mir dessen Entstehung beschrieben zu haben. — So hätten wir denn, sprach ich, den zweiten Staat und den zweiten Mann. — Den haben wir, sagte er. —

VI. Wollen wir nun nach dem Aischylos[212]) den Andern, an den andern Staat gestellt, beschreiben? Oder lieber, unserm Vorsatze nach, zuerst den Staat selbst? — Allerdings, sagte er, diesen. — Der nächste aber wäre, wie ich denke, die Oligarchie nach jenem Staat. — Was für eine Verfassung aber, sprach er, nennst Du eigentlich Oligarchie? — Die nach der Schatzung geordnete Verfassung, sprach ich, in welcher die Reichen herrschen, die Armen aber an der Herrschaft keinen Theil haben.[213])

---

212) Wahrscheinlich eine Anspielung auf einen Vers in Aischylos' Tragödie „Sieben vor Theben", wo vor jedem der sieben Thore ein Heerführer gestellt war.

213) Plato nennt hier Oligarchie, was bei Aristoteles Timokratie heisst; die Herrschaft der besitzenden Klassen, und zwar nach Verhältniss des Vermögens. Es war dies die Staatsform, welche Solon in Athen eingerichtet hatte, und welche Servius Tullius später auch in Rom durchführte. Sie liegt auch den konstitutionellen Verfassungen der modernen Zeit unter, so lange ein Census oder eine Klasseneintheilung nach den Steuern die Theilnahme an den Wahlen bestimmt. Plato stellt diese Staatsform noch unter die Spartanische, wo die Ehrsucht herrscht. Die Nachtheile, welche er von ihr aussagt, sind dieselben, die man ihr noch heute von Seiten der Demokratie vorhält. Dessenungeachtet ist die Grösse und Freiheit Englands aus dieser Staatsform hervorgegangen, und es ist klar, dass die Mängel dieser Form durch andere daneben bestehende Einrichtungen beseitigt werden können; so dass

— Ich verstehe, sagte er. — Muss nun nicht zuerst erklärt werden, wie der Uebergang geschieht aus der Timarchie in die Oligarchie? — Ja. — Und das, sprach

---

ein solches kahles Prinzip, wie es hier allein als Staatsform behandelt wird, nicht ausreicht, über die Wirkungen desselben in einem wirklichen, noch durch viele andere Kräfte bestimmten Staate zu entscheiden.

Plato stellt den Reichthum überhaupt in einen zu starken Gegensatz gegen die Tugend. Es hängt dies mit der Entwickelung der griechischen Staaten zusammen, bei denen allerdings die frühern, althergebrachten Verfassungen beinahe überall durch die Anhäufung von Reichthum bei Einzelnen erschüttert und zu Fall gebracht wurden. Aehnliche Ansichten und Klagen findet man bei den alten Geschichtschreibern, und selbst Cicero weiss keinen andern Grund für die Verderbniss seiner Zeit anzuführen.

Allein wenn nach der Auffassung des Realismus die Sittlichkeit unter den Menschen, nach grössern Perioden und Maassen gemessen, weder zu- noch abnimmt (B. XI. 187), so muss offenbar der Grund für das stete Schwanken und für den Untergang der republikanischen Verfassungen in Griechenland und Rom ein anderer sein als jene Leidenschaften des Ehrgeizes und der Herrschsucht, welche das ewige Klagelied aller rechtschaffenen Männer des Alterthums bilden.

Bei näherer Betrachtung erscheint als Grund dieser Zustände nicht der gestiegene Reichthum Einzelner, sondern das Missverhältniss dieser zu ihrem Staate. Dieser Staat war zu klein für sie geworden. Diese Kleinheit der griechischen Staaten, die nur aus einzelnen Städten mit einer kleinen Umgebung bestanden, war die wahre Ursache, dass sie der Uebermacht einzelner Bürger nicht gewachsen blieben. Aus demselben Grunde konnte auch die republikanische Verfassung in Rom sich nicht erhalten. Rom war zwar gross geworden, aber die herrschende Macht blieb auch hier auf die Stadt Rom und ihre Bürger beschränkt. Die Bürgerschaft einer solchen Stadt allein ist aber niemals im Stande, die grosse Geldübermacht Einzelner im Zaume zu halten. Der Staat ist da nicht erhaben, nicht übermächtig genug, um den Einzelnen mit Ehrfurcht zu erfüllen, und nicht stark genug, um die Ver-

ich, ist ja wohl auch dem Blinden klar, wie sie übergeht. — Wie? — Jene Kammer, sprach ich, die Jeder sich mit Geld anfüllt, verdirbt eine solche Verfassung. Denn zuerst ersinnen sie sich Aufwand und lenken dahin die Gesetze um, sie selbst und ihre Weiber. — Sehr wahrscheinlich, sprach er. — Und indem Einer auf den Andern sieht und ihm nacheifert, werden sie bald Alle so geworden sein. — Wahrscheinlich. — Dann treiben sie es, sprach ich, immer weiter mit dem Gelderwerben, und je mehr sie auf dieses Werth legen, um desto weniger auf die Tugend. Oder verhalten sich nicht Tugend und Reichthum so, dass immer, als läge auf jeder Schale der Wage eines, sie sich gegenseitig einander in die Höhe schnellen? — Gar sehr, sagte er. — Wird also der Reichthum in einem Staat geehrt und die Reichen, so wird die Tugend minder geachtet und die Guten. — Offenbar. — Was aber [551

---

suche des Einzelnen als ohnmächtige darzulegen. Diese Verhältnisse sind es, welche der bedeutenden Machtzunahme Einzelner an Vermögen oder obrigkeitlicher Gewalt die Verfälschung der Verfassung und zuletzt ihre Auflösung ermöglichen. — Die Wahrheit dieser Auffassung wird durch Vergleich mit der modernen Zeit bestätigt. Wenn hier grosser Reichthum und Luxus nicht mehr diese Gefahren für die Verfassung der Staaten wie im Alterthum herbeiführen, so liegt dies nicht etwa in einer grössern Moralität oder Vaterlandsliebe der Neuzeit, sondern darin, dass die modernen Staaten so gross sind, dass der Reichthum des Einzelnen und selbst des Reichsten dagegen noch immer als ein Geringes erscheint. Deshalb waren schon im Alterthum die Staaten des Orients dauerhafter als die Griechenlands. Die Despotie jener würde so wenig wie die Tyrannis in Griechenland gegen den Wechsel der Staatsformen geschützt haben, wenn nicht jene Staaten eine Grösse gehabt hätten, mit welcher der Reichthum Einzelner sich nicht messen konnte. Deshalb erhält sich in diesen Staaten das Ansehen der Autorität in voller Bedeutung und selbst die sittliche Gesinnung blieb, getragen wie in der Gegenwart, durch die Ehrfurcht vor dem Herrscher und dem grossen Staat, stark genug, um alsdann den ehrgeizigen Gelüsten Einzelner wirksam entgegenzutreten.

jedesmal in Achtung steht, das wird auch geübt, und das nicht Geachtete bleibt liegen. — So ist es. — Aus hochstrebenden und ehrsüchtigen Männern werden sie also zuletzt erwerbslustige und geldliebende, und den Reichen loben und bewundern sie und ziehen ihn zu Ehren, den Armen aber achten sie gering. — Allerdings. — Dann also geben sie ein solches Grundgesetz oligarchischer Verfassung, indem sie einen Umfang des Eigenthums feststellen, je oligarchischer desto grösser, je weniger desto geringer, und im Voraus bestimmen, Keiner solle am Regiment Theil haben, dessen Vermögen nicht die bestimmte Höhe erreiche. Dies setzen sie entweder mit Gewalt der Waffen durch, oder auch ehe es dazu kommt, bringen sie durch Schrecken diese Verfassung zu Stande. Oder nicht so? — Allerdings so. — Die Einsetzung also ist diese. —

VII. Ja, antwortete er. Welches aber ist nun die Weise dieses Staates? und welches sind die Fehler, die wir sagten, dass er an sich habe?

Zuerst schon, sprach ich, eben diese seine Grundlage. Denn sieh nur! Wenn Jemand auf diese Weise für die Schiffe Steuermänner ernennen wollte nach der Schatzung; Armen aber, wenn sie auch die Steuermannskunst viel besser verständen, wäre sie nicht verstattet. — Die werden, sagte er, eine schlimme Fahrt schiffen. — Ist es nun nicht ebenso mit jeglicher Regierung irgend einer andern Sache? — Das denke ich wenigstens. — Ausgenommen den Staat? sprach ich, oder auch beim Staat? — Wohl um so viel mehr, sagte er, als dessen Regierung die grösste und schwierigste ist. — Also diesen einen grossen Fehler hätte schon die Oligarchie. — So scheint es. — Und wie, ist dieser wohl geringer als der vorige? — Welcher? — Dass ein solcher Staat nothwendig nicht einer ist sondern zwei; den einen bilden die Armen, den andern die Reichen, welche Beide, immer jedoch sich gegenseitig auflauernd, zusammenwohnen. — Beim Zeus, sagte er, der ist wohl nichts geringer. — Aber das ist wohl schön, dass sie am Ende ausser Stande sind, einen Krieg zu führen, weil sie sich entweder der Menge bedienen müssen, vor welcher sie sich dann, wenn sie bewaffnet ist, mehr fürchten als vor den Feinden; oder wenn sie sich ihrer nicht bedienen, so erscheinen sie dann im

Gefecht gar sehr als eine Macht von Wenigen, wozu noch kommt, dass sie auch keine Abgaben erlegen mögen, weil sie selbst das Geld lieben. — Keinesweges schön. — Und wie, was wir schon längst tadelten, die Vielgeschäftigkeit, dass in einem solchen Staate Dieselben Ackerbau treiben und Gewerbe und Krieg, dünkt [552 Dich dann das richtig zu sein? — Wohl keinesweges. — Nun sieh noch, ob nicht zu allen aufgezählten Uebeln dies noch das grösste in diesem Staate zuerst vorkommt? — Was doch für eins? — Dass Einer kann das Seinige alles verthun und ein Anderer es erwerben, und der es verthan hat, wohnt in der Stadt, fast ohne irgend einem von ihren Theilen anzugehören; denn er ist weder Gewerbsmann noch Künstler, weder Reiter noch Fussknecht, sondern er heisst schlechthin der Arme und der Unbemittelte. — Dies zuerst hier, sagte er. — Gewiss wird ja doch dies nicht verhindert in den oligarchisch eingerichteten Staaten. Denn sonst wären nicht Einige übereich und Andere ganz und gar arm. — Richtig. — Betrachte auch dieses! Als nun ein solcher Reicher das Seinige verthat, war er da irgend dem Staate mehr nutz zu etwas von dem eben Angeführten? Oder schien er zwar zu den Herrschenden zu gehören, war aber in der That weder Herr noch Diener im Staat, sondern nur ein Verbringer des Vorhandenen? — So ist es, sprach er. Jenes schien er, war aber nichts weiter als Verbringer. — Sollen wir nun nicht sagen, wie sich im Wachskuchen die Drohne erzeugt, nur als eine Krankheit des Stocks, so erzeuge sich auch ein Solcher im Hause recht wie eine Drohne, nur als eine Krankheit des Staates? — Ganz gewiss, sagte er, o Sokrates. — Aber nicht wahr, Adeimantos, die geflügelten Drohnen hat Gott alle ohne Stacheln geschaffen? Von diesen zweibeinigen aber sind wohl Einige zwar auch stachellos, Andere aber haben gar schlimme Stacheln? Und aus den Stachellosen werden Bettler auf ihr Alter, aus den Bestachelten aber Alle, die man schlechtes Gesindel nennt? — Vollkommen richtig, sagte er. — Offenbar also, sprach ich, in einem Staat, wo Du Bettler antriffst, da sind an eben diesem Ort auch Diebe verborgen und Beutelschneider und Tempelräuber und die allerlei solche Verbrechen begehen. — Offenbar, sagte er. — Wie nun, siehst Du nicht, dass es Bettler

giebt in den oligarchischen Staaten? — Fast wohl Alle, sagte er, die nicht zu den Regierenden gehören. — Sollen wir nun nicht glauben, sprach ich, dass es in diesen auch viel bestacheltes Gesindel giebt, welches nur die Obrigkeiten sehr sorgfältig mit Gewalt zurückhalten? — Das müssen wir freilich glauben, sprach er. — Und sollen wir nicht sagen, es habe seinen Grund in der Bildungslosigkeit und in der schlechten Erziehung und Einrichtung des Staates, dass sich Solche da finden? — Das müssen wir sagen. — Ein solcher also wäre der oligarchische Staat, und mit so vielen Uebeln behaftet, ja vielleicht noch mit
553] mehreren. — Ungefähr so, sprach er. — So sei uns denn auch dieser Staat abgefertigt, den man Oligarchie nennt, und der seine Herrschaft nach der Schatzung bekommt.[214]) —

VIII. Lass uns nun aber auch den Mann, der diesem Staat ähnlich ist, betrachten, wie Einer so wird, und wenn er geworden, wie er beschaffen ist? — So sei es, sprach er. — Geschieht nun nicht die Umwandlung aus jenem

---

214) Den Uebergang aus der Timokratie in die Oligarchie giebt Plato ebenso rein philosophisch wie früher den Uebergang aus seinem Staate der Aristokratie in die Timokratie. Wenn dort allerdings die geschichtliche Unterlage fehlte, so war sie doch hier vorhanden in der Ausartung der Spartanischen Verfassung und in dem Uebergange Athen's zu der Solonischen Verfassung. Nach diesen geschichtlichen Unterlagen hat sich aber der Uebergang ganz anders vollzogen, als Plato ihn hier darstellt. Es waren die innern Streitigkeiten innerhalb der Aristokratie und das durch den Handel herbeigeführte Anwachsen eines wohlhabenden Mittelstandes, welcher die Herrschaft der adligen Geschlechter in Athen und später auch in Sparta erschütterte und zur Theilnahme dieser Klassen an der Staatsgewalt führte. Plato beachtet diese geschichtlichen Hergänge so gut wie gar nicht und konstruirt gleichsam *a priori* den Uebergang der einen Staatsform in die andere. Man sieht, wie schwer es dem Menschen von jeher geworden ist, vor Allem das Gegebene, das Seiende mit Sorgfalt zu beobachten und nicht mit einigen abstrakten Sätzen die Erkenntniss des Seienden für abgethan zu halten.

Timokratischen in den Oligarchischen vorzüglich so? — Wie denn? — Wenn etwa ein Sohn eines Solchen zuerst seinem Vater nachstrebt und ganz in seine Fusstapfen tritt, hernach aber ihn auf einmal am Staat wie an einer Klippe scheitern und Alles das Seinige, ja ihn selbst in solchem Schiffbruch untergehen sieht, wenn er etwa das Heer angeführt hat oder nach Bekleidung eines andern grossen Staatsamtes vor Gericht gezogen wird und von Verleumdern so mitgenommen, dass ihm das Leben abgesprochen, oder er vertrieben wird, oder seine bürgerliche Ehre verliert und sein ganzes Vermögen einbüsst. — So kommt es wohl, sprach er. — Hat nun der Sohn dieses erlebt und mitbestanden und ist um Alles gekommen, so wirft er, aus Furcht denke ich, jenes Ehrliebende und Zornartige kopflings von dem Thron in seiner Seele. Wenn er sich nun, durch die Armuth gedemüthigt, zum Erwerb gewendet hat, so wird er sich kärglich und bei Wenigem sparend durch Emsigkeit wieder etwas sammeln. Glaubst Du nun nicht, dass ein Solcher dann das Begehrliche und Besitzliebende auf jenen Thron setzen und es mit der Tiare, der Halskette und dem Prachtsäbel geschmückt zum grossen König in sich selbst erklären wird? — Das denke ich, sprach er. — Das Vernünftige und Zornartige aber, denke ich, sind Jenes Knechte geworden und sitzen zu beiden Seiten vor demselben unten an der Erde, und es gestattet dem Einen nichts Anders zu folgen und zu betrachten, als wie und woher aus wenigem Gelde vieles wird; dem Anderen aber nichts Anderes zu bewundern und zu verehren als den Reichthum und die Reichen, und um nichts Anders sich zu beeifern als um Geldbesitz und was etwa damit zusammenhängt. — Es giebt wohl, sprach er, keine andere so schnelle und gewaltsame Umwandlung als die eines ehrliebenden Jünglings in einen geldliebenden. — Und dieser, sagte ich, ist doch der Oligarchische. — Wenigstens ist er die Umwandlung eines Mannes, der dem Staate ähnlich ist, aus welchem die Oligarchie sich umgestaltete. — So lass uns denn sehen, ob er ihr auch ähnlich ist. — Das wollen wir. —

IX. Und nicht wahr? darin, dass er das Geld [554 am höchsten schätzt, ist er ihr schon ähnlich. — Wie sollte er nicht? — Und auch in solcher Sparsamkeit und Arbeitsamkeit, dass er sich selbst nur die Erfüllung der

nothwendigen Begierden gewährt, zu anderem Aufwand aber nichts hergiebt, sondern die übrigen Begierden als eitle unterm Druck hält. — Allerdings. — Etwas schmutzig also, indem er von Allem etwas übrig behält, sammelt der Mann Schätze; und solche lobt ja auch das Volk. Ist nun dieser nicht dem oligarchischen Staat ähnlich? — Mir scheint es ja; Geld wenigstens wird am höchsten geschätzt in jenem Staat und auch bei diesem. — Und ich denke, sprach ich, wohl unterrichtet zu sein, darum müht sich ein Solcher auch nicht? — Ich glaube wenigstens nicht, sagte er; sonst hätte er wohl nicht einen Blinden zum Chorführer gesetzt. — Und nun, sprach ich, betrachte Dir auch noch dieses recht genau. Sollen wir nicht sagen, dass eben aus Unbildung auch drohnenhafte Begierden in ihm entstehen werden, die bettelhaften gewiss, und auch die bösartigen werden wohl nur mit Gewalt durch die übrigen sorgfältigen Einrichtungen zurückgehalten werden? — Freilich wohl, sagte er. — Und weisst Du auch, sprach ich, wohin Du sehen musst, um ihre schlechten Streiche doch zu entdecken? — Wohin? sprach er. — Auf die Vormundschaften über die Waisen, und wo ihnen sonst etwas dergleichen vorkommt, was eine grosse Freiheit gewährt, Unrecht zu thun. — Richtig. — Ist nun aber hieraus nicht offenbar, dass ein Solcher auch in andern Geschäftsverhältnissen, worin er sich einen guten Ruf bewahrt, weil man ihn für gerecht hält, doch nur durch eine zweckmässige Gewalt über sich selbst andere ihm einwohnende schlechte Begierden zurückhält, nicht etwa, indem er sich selbst überzeugt, dass es nicht so besser wäre, auch nicht, indem er sie durch Vernunft zähmt, sondern aus Noth und Furcht, weil er für sein übriges Eigenthum zittert? — Allerdings! sagte er. — Und beim Zeus, Freund, sprach ich, bei den Mehrsten von ihnen wirst Du, wenn es darauf ankommt, Fremdes aufzuwenden, auch die den Drohnen verwandten Begierden gewiss antreffen. — Und das gar sehr, sprach er. — Ein Solcher also kann auch gewiss in sich selbst nicht frei von Zwiespalt sein; und er ist auch nicht einmal Einer, sondern ein Zwiefacher, nur dass doch grösstentheils die besseren Begierden in ihm herrschen über die schlechteren. — So ist es. — Deshalb nun, denke ich, ist ein Solcher immer noch anständiger als viele; aber die wahr-

hafte Tugend einer mit sich selbst einigen und wohlgestimmten Seele ist weit von ihm entfernt. — Das dünkt mich. — Und gewiss ist in der eignen Stadt der Sparsame ein schlechter Mitbewerber um irgend einen [555 schönen Sieg oder Ehrenpreis; da er doch des Ruhmes und solcher Kämpfe wegen kein Geld aufwenden will, indem er sich immer fürchtet, die verschwenderischen Begierden aufzuregen und zum Bündniss und Wetteifer herbeizurufen, so führt er recht oligarchisch den Krieg immer nur mit Wenigem von dem Seinigen, wird also gewöhnlich überwunden, bleibt aber reich. — Sehr recht, sagte er. — Können wir also noch irgend ein Bedenken dagegen haben, sprach ich, dass dieser Karge und Geldschaffende nicht mit Recht in die Aehnlichkeit mit dem oligarchisch verwalteten Staate gestellt sei? — Gewiss nicht, sagte er.[215] —

X. Nächstdem haben wir wohl, wie es scheint, die Demokratie zu betrachten, auf welche Weise sie entsteht, und nach welcher Weise, wenn entstanden, sie sich hält; damit wir auch die Weise eines eben solchen Mannes kennen lernen, um ihn dann vor Gericht zu ziehn. — So wenigstens bleiben wir uns gleich in unserm Fortschritt. — Der Staat aber wandelt sich, wohl so ungefähr von der Oligarchie in die Demokratie, aus Unersättlichkeit in dem vorgesteckten Guten, nämlich dem grösstmöglichen Reichthum. — Wie so? — Weil ja die Herrschenden in diesem Staat wegen ihres grossen Besitzes herrschen, so mögen sie nicht gern solche Jünglinge, die etwa ausschweifend werden, durch das Gesetz in Schranken halten, so dass es ihnen etwa nicht freistände, das Ihrige

---

215) Das Gezwungene in der Gleichstellung des oligarchischen Mannes mit dem oligarchischen Staat wird der Leser leicht bemerken. Es ist dies die Folge davon, dass Plato an der unwahren Parallele zwischen Staat und Einzelnen festhält. Deshalb vermag Plato aus diesem oligarchischen Manne nur einen Geizhals zu machen, während selbst der oligarchische Staat nicht in diese Begierde aufgeht, sondern trotz seiner Grundlage, die er am Besitze hat, sich auch als der Pfleger von Wissenschaft und Kunst und vielen anderen edlen Richtungen erweist, wie die Geschichte lehrt.

zu verschwenden und durchzubringen, damit sie dann das Eigenthum von Solchen an sich kaufen oder als Unterpfand für Darlehn annehmen können, um dadurch noch reicher und geehrter zu werden. — Das wäre ihnen eben recht. — Nun ist das doch wohl klar, dass in einem Staat unmöglich kann der Reichthum geehrt und zugleich Besonnenheit und Mässigung genug in den Bürgern hervorgebracht werden, sondern nothwendig wird entweder das Eine vernachlässigt oder das Andere. — Das ist hinreichend klar, sagte er. — Indem sie also in Oligarchien Zügellosigkeit übersehen und freigeben, so werden oft Menschen, die gar nicht unedel sind, in die Armuth hineingedrängt. — Freilich wohl. — Diese nun, denke ich, sitzen in der Stadt wohlbestachelt und völlig gerüstet, Einige verschuldet, Andere ihrer bürgerlichen Stellung beraubt, noch Andere beides, Alle aber denen zürnend und auflauernd, welche das Ihrige besitzen, sowie den Uebrigen auch, und nach Neuerung begierig. — So ist es. — Jene Sammler aber, immer auf die Sache erpicht, als ob sie diese Menschen gar nicht sähen, verwunden immer wieder Jeden, der nur um ein Weniges ausweicht, indem sie ihm ihr Gold beibringen, und während sie nun an Zinsen das
556| wer weiss Wievielfache ihres ursprünglichen Vermögens aufhäufen, vermehren sie in dem Staate die Zahl der Drohnen und Armen. — Wie sollten freilich, sprach er, deren nicht Viele werden! — Und weder auf jene Weise wollen sie dieses schon auflodernde grosse Unheil löschen, dass sie Schranken setzen, damit nicht Jeder ganz nach Gutdünken mit dem Seinigen schalte, noch auch auf diese, wie wiederum vermöge eines andern Gesetzes dergleichen aufgehoben wird. — Welches anderen denn? — Es ist nächst jenem das zweite und nöthigt die Bürger, sich der Tugend zu befleissigen. Denn wenn man anordnet, dass Jeder die meisten solcher freiwilligen Geschäfte auf seine eigne Gefahr abschliessen muss, so werden sie in der Stadt schon minder schamlos Wucher treiben, mithin auch in ihr weniger von solchem Uebel aufkommen, als wir eben beschrieben haben. — Bei Weitem gewiss, sprach er. — Nun aber, sagte ich, bringen doch durch Alles dieses zusammen die Regierenden ihre Regierten in diese Stimmung. Was aber sie selbst und die Ihrigen betrifft, machen sie nicht ihre Jünglinge schwel-

gerisch, zu leiblichen und geistigen Anstrengungen untüchtig, weichlich aber und träge, wenn es darauf ankommt, sich gegen Lust und Unlust zu wahren? — Wie anders? — Sie selbst aber, unbesorgt um Alles, ausgenommen den Gelderwerb, bemühen sich um nichts mehr um die Tugend als die Armen auch. — Freilich nicht. — Wenn nun Beide in solcher Verfassung, Regierende und Regierte, zusammentreffen, sei es nun auf Reisen oder bei anderen Veranlassungen, bei öffentlichen Aufzügen, oder im Kriege als Gefährten zur See oder im Felde, oder auch wenn sie im Augenblick der Gefahr selbst einander im Auge haben, und hier dann keineswegs die Armen von den Reichen verachtet werden können, vielmehr gar oft ein hagerer, von der Sonne verbrannter Armer, wenn er in der Schlacht neben einen im Schatten verweichlichten Reichen zu stehen kommt, sieht, wie dieser wegen des vielen fremden Fleisches an Engbrüstigkeit und Beschwerden aller Art leidet: meinst Du nicht, dass er bei sich denken werde, solche Leute wären nur durch seine und der Seinigen Feigheit reich, und dass, wenn sie hernach unter sich zusammenkommen, Einer dem Andern verkündigen wird: Unsere Herren sind Nichts!? — Sehr wohl weiss ich, sprach er, dass sie es so machen. — Wie nun ein kränklicher Körper nur einen kleinen Anstoss von aussen bekommen darf, um ganz darniedergeworfen zu werden, ja bisweilen auch ohne irgend etwas Aeusseres sich in sich selbst entzweit, so wird auch ein Staat, der sich in gleicher Verfassung befindet, schon aus einer geringen Veranlassung, wenn von aussen her den Einen von einem oligarchischen oder den Andern von einem demokratischen Staat Hülfe zugeführt wird, erkranken und der innere Streit ausbrechen, bis- [557 weilen wird er auch ohne etwas Aeusseres in Aufruhr gerathen. — Gewiss, sagte er. — So entsteht daher, denke ich, die Demokratie, wenn die Armen den Sieg davontragen, dann von dem andern Theil Einige hinrichten, Andere vertreiben, den Uebrigen aber gleichen Theil geben am Bürgerrecht und an der Verwaltung, so dass die Obrigkeiten im Staat grossentheils durchs Loos bestimmt werden. — Dieses, sagte er, ist wohl die Begründung der Demokratie, mag sie nun durch die Waffen zu

Stande kommen, oder nachdem der andre Theil aus Furcht sich zurückgezogen hat.[216])

XI. Auf welche Weise, sprach ich, leben nun diese? und wie ist wiederum diese Staatsverfassung beschaffen? denn offenbar wird uns auch ein solcher demokratischer Mann zum Vorschein kommen. — Offenbar, sagte er. — Und nicht wahr, zuerst sind sie frei, und die ganze Stadt voll Freiheit und Zuversichtlichkeit, und Erlaubniss hat Jeder, darin zu thun, was er will? — So sagt man ja wenigstens, sprach er. — Wo aber solche Erlaubniss ist, da offenbar richtet Jeder sich seine Lebensweise für sich ein, welche eben Jedem gefällt. — Offenbar. — So finden sich denn in solcher Verfassung vorzüglich gar vielerlei Menschen zusammen. — Wie sollten sie nicht! — Am Ende, sprach ich, mag dies die schönste unter allen Verfassungen sein; wie ein buntes Kleid, dem recht vielerlei Blumen eingewirkt sind, so könnte auch diese, in welche allerlei Sitten verwebt sind, als die schönste erscheinen. — Warum nicht? sagte er. - Und vielleicht, sprach ich, werden auch wohl Viele, die wie Kinder und Weiber auf das Bunte sehen, diese für die schönste erklären. — Gewiss! sagte er. — Und es ist auch gar bequem, sprach ich, in ihr eine Verfassung zu suchen. — Wie das? — Weil sie vermöge jener Erlaubniss alle Arten von Verfassungen in sich schliesst; und wenn Einer, wie wir es

---

216) Der Ausbildung der Demokratie in Athen stand Plato noch ziemlich nahe; sie bestand noch nicht über hundert Jahre, und ihre Zügellosigkeit hatte erst in dem peloponnesischen Kriege begonnen, der in Plato's Jugend fällt. Dessenungeachtet beachtet Plato auch hier die geschichtlichen Vorgänge nicht, die offenbar gegen ihn sprechen. In Athen ging die Oligarchie nicht unmittelbar in die Demokratie über, soudern zwischen ihnen liegt die Tyrannis der Pisistratiden, die zuletzt durch Kleisthenes gestürzt wurden. — Ueberhaupt liegt der Ursprung der Demokratie nicht in der steigenden Geldsucht der Reichen, der Oligarchie, sondern in dem Kampfe, der sich innerhalb des herrschenden Standes selbst durch den Ehrgeiz Einzelner, Uebermüthiger entwickelt. Deshalb führt dieser Kampf in der Regel erst durch die Tyrannis zur Demokratie.

ja eben thaten, einen Staat einrichten will, so scheint es, braucht er nur in eine demokratisch geordnete Stadt zu gehn und sich dort, welcher Schnitt ihm am besten gefällt, den auszusuchen, als wenn er sich in einer Trödelbude von Staatsverfassungen umsähe, und nun, so wie er ausgewählt, seinen Staat einzurichten. — Nicht leicht freilich, sagte er, möchte es ihm an Mustern fehlen. — Und, fuhr ich fort, dass man so gar nicht gezwungen ist, am Regiment theilzunehmen in einem solchen Staate, und wenn Du auch noch so geschickt dazu bist, noch auch zu gehorchen, wenn Du nicht Lust hast, und ebensowenig, wenn die Andern Krieg führen, auch mit zu kriegen; oder Frieden zu halten, wenn die Anderen ihn halten, Dir aber stände es etwa nicht an; und auf der andern Seite, wenn auch ein Gesetz Dir verbietet, ein Amt zu be- |**558** kleiden oder zu Gericht zu sitzen, Du doch nichtsdestoweniger regieren kannst und Recht sprechen, wenn es nur Dir selbst in den Sinn kommt; ist solches nicht vornweg eine gar wundervolle und anmuthige Lebensweise? — Vielleicht, sagte er, so vornweg wohl. — Und wie? die Milde der Verurtheilten, ist die nicht manchmal prächtig? Oder hast Du noch nicht gesehen, dass in einem solchen Staate Menschen, wenn sie zum Tode verurtheilt oder verwiesen sind, nichtsdestoweniger bleiben und mitten unter den Anderen umhergehen? Und als ob Niemand sich darum kümmerte oder Keiner es sähe, stolziert ein Solcher umher wie ein Heros. — Gar Viele schon, sagte er. — Und die Nachsicht dieses Staates, der so gar nichts weiss von irgend einer Kleinigkeitskrämerei, sondern daraus gar nichts macht, was wir mit so gewichtigem Ernst vorbrachten, als wir unsre Stadt einrichteten; dass, wenn nicht Einer eine ganz überschwängliche Natur habe, Keiner ein tüchtiger Mann wird, wenn nicht schon seine Spiele als Knabe eine edle Abzweckung haben, und er hernach auch nur dergleichen Alles ernstlich treibt; wie grossmüthig über Alles dieses hinwegschreitend, ein solcher Staat nichts danach fragt, von was für Bestrebungen und Geschäften Einer herkomme, der an die Staatsgeschäfte geht; sondern ihn schon in Ehren hält, wenn er nur versichert, er meine es gut mit dem Volk. — Gar edel, sagte er, ist freilich diese Nachsicht. — Dieses also, sagte ich, und Anderes dem Verwandtes hätte die Demokratie, und

wäre, wie es scheint, eine anmuthige regierungslose buntscheckige Verfassung, welche gleichmässig Gleichen wie Ungleichen eine gewisse Gleichheit austheilt. — Sehr kenntlich, sagte er, beschreibst Du sie.[217]) —

XII. Sieh nun zu, sprach ich, wer ein solcher Einzelner ist. Oder sollen wir, wie wir es auch bei der Verfassung gethan haben, zuerst fragen, auf welche Weise er entsteht? — Ja, sagte er. — Sollte es also nicht so etwa geschehen? Jener sparsame oligarchische Mann habe einen Sohn, der von seinem Vater in dessen Sitten erzogen wird. — Den habe er. — Mit Gewalt also herrscht auch dieser über die ihm einwohnenden Lüste, sofern sie verschwenderisch sind, über die gewinnbringenden aber nicht, welche ja auch nicht-nothwendige heissen. — Offenbar, sagte er. — Sollen wir aber auch, sprach ich, damit unsre Rede nicht im Dunkeln tappe, zuvörderst die nothwendigen und nicht-nothwendigen Begierden bestimmen? — Das wollen wir. — Also diejenigen sowohl heissen mit Recht nothwendige, welche wir nicht im Stande sind abzuweisen, als auch diejenigen, deren Befriedigung uns nützlich ist; denn zu diesen beiden treibt uns unsre Na-
559] tur nothwendig hin. Oder nicht? — Allerdings. — Mit Recht also sagen wir dieses von ihnen aus, das Nothwendige. — Mit Recht. — Wie aber? die Einer loswerden kann, wenn er von Jugend auf daran denkt, und die, wo sie gehegt werden, zu nichts Gutem mitwirken, theils wohl gar zum Gegentheil, wenn wir von diesen insgesammt behaupten, dass sie nicht nothwendig sind,

---

[217]) Plato ist kein Freund der Demokratie; auch Aristoteles nicht. Allerdings hatten sie an der Demokratie Athens, wie sie zu ihrer Zeit bestand und zuletzt zu dem Untergange des Staats führte, ein abschreckendes Beispiel. Allein als Philosophen hätten sie doch ihre Augen vor den eigenthümlichen Vorzügen dieser Form nicht ganz verschliessen sollen. Statt dessen hat gerade die Ausartung dieser Form in Plato das Ideal des Staats entstehen lassen, womit er den Uebelständen jener entgegengetreten ist. Deshalb ist in Plato's Staat die persönliche Freiheit des Einzelnen beinah ganz verschwunden; Plato meint gerade in ihr das Unglück der Demokratie erkannt zu haben.

wird das nicht richtig gesagt sein? — Richtig allerdings. — Wollen wir nicht lieber auch ein Beispiel von beiden aufstellen, was für welche es sind, damit wir einen Abriss von ihnen haben? — Das ist wohl nöthig. — Also die, essen zu wollen so viel, als Gesundheit und Leibesstärke erfordern, und zwar Brot und Fleisch, wäre eine nothwendige? — So denke ich. — Und zwar die nach Brot in beider Hinsicht nothwendig, sofern sie förderlich ist, und sofern man nicht mehr leben könnte, wenn man sie nicht befriedigte. — Ja. — Die nach Fleisch aber nur, sofern sie etwas zur Leibesstärke beiträgt. — Allerdings. — Wie aber die hierüber hinaus und auf ausländische Leckereien und dergleichen geht, und die doch durch gute Zucht von Jugend an und durch Unterricht den Meisten vertrieben werden kann, und dem Leibe schädlich, ebenso aber auch der Seele zur Weisheit und Besonnenheit hinderlich ist; diese würden wir ja wohl mit Recht eine nicht-nothwendige nennen? — Vollkommen richtig. — Können wir aber nicht auch sagen, dass diese verschwenderische sind, jene aber gewinnbringende, weil sie ja nützlich sind zur Führung der Geschäfte? — Warum nicht? — Auf dieselbe Weise demnach wollen wir uns auch über die den Geschlechtstrieb betreffenden und die übrigen erklären. — Ebenso. — Die wir nun vorher Drohnen nannten, sollten doch solche sein, die, voll dieser Lüste und Begierden, von den nicht-nothwendigen beherrscht werden, von den nothwendigen aber die sparsamen Oligarchischen? —

XIII. Wie wäre es anders? — Und nun also kommen wir darauf zurück, wie aus einem Oligarchischen ein Demokratischer wird. Es scheint mir aber grösstentheils so zu geschehen. — Wie? — Wenn ein, wie wir vorher schon sagten, ungebildet und kärglich erzogener Jüngling von dem Honig der Drohnen kostet und mit feurigen und gewitzigten Unholden zusammenkommt, welche mannichfaltige und die grössten Abwechselungen darbietende Vergnügungen aller Art zu verschaffen wissen: so glaube mir, von da nimmt es seinen Anfang, dass das Oligarchische in ihm sich in Demokratisches verwandelt. — Ganz nothwendig, sagte er. — Und wie der Staat sich verwandelte, wenn dem einen Theil ein Bündniss von aussen, Aehnliches dem Aehnlichen, zu Hülfe kam: so ver-

wandelt sich auch der Jüngling, wenn der einen Gattung Begierden bei ihm die verwandten und ähnlichen von aussen zu Hülfe kommen. — Auf alle Weise. — Und wenn nun, denke ich, auf der andern Seite auch dem Oligarchischen in ihm eine andre Hülfsmacht Beistand **560**] leistet, sei es nun vom Vater her oder von den Verwandten, die ihn zurechtsetzen und schelten: so entstehen dann in ihm Parteien und Gegenparteien und Streit mit sich selbst. — Wie sonst? — Und das eine Mal muss wohl, meine ich, das Demokratische dem Oligarchischen weichen, und von den Begierden gehen einige zu Grunde, andere werden auch vertrieben, wenn irgend Scham in des Jünglings Seele Raum gewonnen hat; und so wird er wieder zur guten Ordnung zurückgebracht. — Das geschieht wohl bisweilen, sagte er. — Dann aber, denke ich, werden wieder andere mit den vertriebenen verwandte und mit aufgewachsene Begierden, vermöge des Mangels an Einsicht in der väterlichen Erziehung, mächtig und zahlreich. — Das pflegt wohl so zu gehen, sagte er. — Diese ziehen ihn dann wieder in denselben Umgang hinein und vermehren sich durch diesen heimlichen Verkehr. — Wie sollten sie nicht! — Und am Ende, denke ich, nehmen sie die Burg in der Seele des Jünglings in Besitz, nachdem sie gemerkt haben, dass es darin fehlt an schönen Kenntnissen und Bestrebungen und an richtigen Grundsätzen, welche doch immer die besten Hüter und Wächter sind in den Seelen gottbefreundeter Männer. — — Bei Weitem wohl, sagte er. — Hier aber, glaube ich, haben falsche Sätze und hoffärtige Meinungen einen Anlauf genommen und statt jener sich desselben Ortes bemächtigt. — Ja wohl, sagte er. — Geht er dann nicht wieder zu jenen Lotophagen [218]) und lebt nun ganz öffentlich mit ihnen? Und wenn von den Angehörigen her irgend eine Hülfe für das Sparsame in seiner Seele anlangt, so schliessen jene hoffärtigen Reden die Thore der königlichen Feste in ihm und lassen weder die Hülfsmacht hinein, noch auch nehmen sie Reden von Aelteren,

[218]) Eine Anspielung auf Odyssee IX. 82—102. Wer von des Lotos Gewächs gekostet hatte, wurde von dessen Süssigkeit so erfüllt, dass er der Heimkehr und des Vaterlandes vergass.

weil sie ja doch nur von Einzelnen kämen, als Abgesandte auf; dagegen siegen sie im Gefecht und treiben dann die Scham, welche sie Dummheit nennen, ehrlos als Flüchtling hinaus, die Besonnenheit nennen sie unmännliches Wesen und jagen sie unter schimpflichen Behandlungen fort, Mässigkeit aber und häusliche Ordnung stellen sie als bäurisches und armseliges Wesen dar und bringen sie über die Grenze, unterstützt von einer Menge nutzloser Begierden. — Sehr gewiss. — Haben sie nun die Seele des von ihnen Eingenommenen und Geweihten von diesen allen mit grossem Aufwand ausgeleert und gereinigt, dann holen sie mit einem zahlreichen Chor den Uebermuth ein und die Unordnung und die Schwelgerei und die Unverschämtheit, glänzend geschmückt und bekränzt unter Lobpreisungen und süssen Schmeichelreden, indem sie den Uebermuth als Wohlgezogenheit begrüssen, die Unordnung als Freisinnigkeit, die Schwelgerei als grossartige Lebensweise und die Unverschämtheit als mannhafte Zuversicht. Geschieht es nicht so, sprach [**561** ich, dass Einer in der Jugend aus einem bei den nothwendigen Begierden Auferzogenen zur Befreiung und Loslassung der nicht-nothwendigen übergeht? — Und das sehr deutlich, antwortete er. — Nach diesem nun, denke ich, lebt ein Solcher so, dass er Geld, Zeit und Mühe um nichts mehr auf die nothwendigen als auf die nicht-nothwendigen verwendet. Ja, wenn er glücklich ist und von jener bacchischen Begeisterung nicht noch weiter fortgerissen wird, vielmehr, nachdem er etwas älter geworden ist, und das grosse Getümmel sich etwas verlaufen hat, er dann die Vertriebenen zum Theil wieder aufnimmt, und sich den damals Eingedrungenen nicht gänzlich hingiebt, so wird er dann in einem gewissen ruhigeren Gleichgewicht der Lüste leben, indem er der, welche jedesmal eintritt, als ob das Loos sie getroffen hätte, die Herrschaft in sich übergiebt, bis sie befriedigt ist, und dann wieder einer andern, indem er keine übermässig auszeichnet, sondern sie alle gleichmässig pflegt. — So allerdings. — Eine wahre Rede aber, fuhr ich fort, nimmt er nicht an, noch lässt er sie in seine Wacht, wenn eine etwa aussagte, einige Lüste rührten von edlen und guten Begierden her, andere aber von schlechten, und jenen müsse man nachstreben und sie ehren, diese aber bändigen

und unterwerfen; sondern hierüber hat er immer nur eine Antwort, dass sie Alle einander ähnlich sind und auf gleiche Weise zu ehren. — Gar sehr, sagte er, ist es so mit ihm bestellt, und so handelt er. — Also, sprach ich, so verlebt er für sich seine Tage, immer der eben aufgeregten Begierde gefällig; bald im Rausch und übermüthig, dann wieder trinkt er Wasser und hält magere Kost; bald emsig in Leibesübungen; manchmal auch träge und sich um nichts kümmernd; bald wieder, als vertiefe er sich ganz in die Wissenschaft. Oft auch treibt er die öffentlichen Angelegenheiten, und wenn er aufspringt, redet und handelt er, wie es sich gerade trifft. Wird er einmal eifersüchtig auf Kriegsmänner, so wendet er sich dahin, und wenn auf Geldmänner, dann auf diese Seite. So dass irgend eine Ordnung oder Nothwendigkeit gar nicht über sein Leben schaltet; sondern ein solches Leben nennt er anmuthig und frei und selig und hält sich überall danach. — Auf alle Weise, sprach er, hast Du das Leben eines Mannes durchgenommen, der Alles zu gleichen Rechten behandelt. — Und meiner Meinung nach, fuhr ich fort, ist der Mann ein gar mannichfaltiger, die meisten Sitten und Gemüthsstimmungen in sich vereinigend, und schier ebenso schön und bunt als jener Staat, so dass ihn auch viele Männer und Frauen seiner Lebenswese wegen beneiden, als der auch die Muster der meisten Verfassungen und Denkungsarten in sich trägt. — So, sprach er, verhält es sich. — Wie nun? Soll uns ein solcher Mann **562**] auf die Seite der Demokratie gestellt bleiben, als der mit Recht den Namen eines Demokratischen führt? — Dahin soll er gestellt bleiben, sagte er.[219]) —

---

[219]) Das Interessanteste in dieser Schilderung des demokratischen Mannes ist die mit Glück durchgeführte, an sich schwierige Parallele zwischen Staat und Einzelnem. Sie gelingt Plato nur dadurch, dass er die vielen Begierden in der Seele der Volksmenge in dem demokratischen Staat gleichstellt; deshalb haben jene Begierden, wie die Bürger jener Masse, alle gleiche Rechte, und deshalb ist in ihm die gleiche Unbeständigkeit und das gleiche Uebersprungen aus dem Einen in das Andere; wie es die Geschichte der Atheniensischen Demokratie so vielfach aufzeigt.

XIV. Nun wäre uns mithin noch übrig, sprach ich, die trefflichste Verfassung und den trefflichsten Mann durchzugehen, die Tyrannei und den Tyrannen. — Offenbar, sagte er. — Wohlan denn, lieber Freund, welches ist wohl die Art, wie die Tyrannei entsteht? Denn dass sie sich aus der Demokratie abändert, ist wohl fast offenbar! — Offenbar. — Entsteht nun etwa auf dieselbe Weise, wie aus der Oligarchie die Demokratie, auch aus der Demokratie die Tyrannei? — Wie so? — Was die Oligarchie sich als das grösste Gut vorsteckte, und wodurch sie auch zu Stande gekommen war, das war doch der grosse Reichthum. Nicht wahr? — Ja. — Die Unersättlichkeit im Reichthum aber und die Vernachlässigung alles Uebrigen, um des Geldmachens willen, gereichte ihr zum Untergang. — Richtig! sagte er. — Und die Demokratie, löst nicht auch diese sich auf durch die Unersättlichkeit in dem, was sie sich als ihr Gut vorsetzt? — Was meinst Du aber, dass sie sich vorsetze? — Die Freiheit, antwortete ich. Denn von dieser wirst Du immer in einer demokratischen Stadt hören, dass sie das Vortrefflichste sei, und dass deshalb auch nur in einer solchen leben dürfe, wer von Natur frei sei. — Das Wort wird freilich gar oft gesagt. — Ist es nun etwa nicht, was ich eben sagen wollte, die Unersättlichkeit hierin, mit Vernachlässigung alles Uebrigen, was auch diese Verfassung umgestaltet und sie dahin bringt, der Tyrannei zu bedürfen? — Wie das? sprach er. — Ich meine, wenn einer demokratischen, nach Freiheit durstigen Stadt schlechte Mundschenken vorstehen, und sie sich über die Gebühr in ihrem starken Wein berauscht, so wird sie ihre Obrigkeiten, wenn diese nicht ganz zahm sind und alle Freiheit gewähren, zur Strafe ziehen, indem sie ihnen Schuld giebt, bösartig und oligarchisch zu sein. — Das thun sie wohl, sagte er. — Und die, welche den Obrigkeiten gehorchen, misshandelt sie als knechtisch Gesinnte und gar nichts Werthe; und nur Obrigkeiten, welche sich wie Untergebene, und Untergebene, welche sich wie Obrigkeiten anstellen, werden, wo man unter sich ist und öffentlich, gelobt und geehrt. Muss nun nicht in solchem Staat die Freiheit sich nothwendig überall hin erstrecken? — Wie sollte sie nicht? — Und so, sprach ich, o Freund, wird sie sich auch in die Häuser einschleichen und am

Ende so weit gehen, dass auch dem Vieh die Ungebundenheit eingepflanzt wird. — Wie, sprach er, ist wohl dies gemeint? — Als wenn, sagte ich, ein Vater sich gewöhnt, dem Knaben ähnlich zu werden und sich also vor den erwachsenen Söhnen zu fürchten, und ein Sohn dem Vater, also die Eltern weder zu scheuen noch bange vor
563] ihnen zu sein, damit er nämlich recht frei sei; ebenso ein Hintersasse dem Bürger und der Bürger dem Hintersassen sich gleich zu stellen, und der Fremde ebenso. — Das geschieht freilich, sagte er. — Dieses, fuhr ich fort, und noch andere ähnliche Kleinigkeiten. Der Lehrer zittert in einem solchen Zustande vor seinen Zuhörern und schmeichelt ihnen; die Zuhörer aber machen sich nichts aus den Lehrern und so auch aus den Aufsehern. Und überhaupt stellen sich die Jüngeren den Aelteren gleich und treten mit ihnen in die Schranken in Worten und Thaten; die Alten aber setzen sich unter die Jugend und suchen es ihr gleich zu thun an Fülle des Witzes und lustiger Einfälle, damit es nämlich nicht das Ansehen gewinne, als seien sie mürrisch oder herrschsüchtig. — So ist es allerdings, sagte er. — Das Aeusserste aber, o Freund, was an Freiheit der Menge in solchem Staat zum Vorschein kommt, ist wohl dieses, wenn die gekauften Männer und Frauen nicht minder frei sind als ihre Käufer. Wie gross aber zwischen Frauen und Männern und Männern und Frauen die Rechtsgleichheit und Freiheit wird, das hatten wir beinahe vergessen zu erwähnen. — Wollen wir aber doch nach dem Aischylos nun davon reden, was uns jetzt in den Mund kommt? — Gern, sagte ich, und ich meine es so. Wieviel freier die dem Menschen unterworfenen Thiere hier sind als anderwärts, das glaubt Niemand, der es nicht erfahren hat. Denn die Hunde sind schon offenbar nach dem Sprüchwort wie junge Fräulein; und Pferde und Esel sind gewöhnt, ganz frei und vornehm immer geradeaus zu gehen, wenn sie Einem auf der Strasse begegnen, der ihnen nicht aus dem Wege geht, und ebenso ist alles Andere voll Freiheit. — Recht erzählst Du mir meinen Tranm, sagte er, denn oftmals ergeht es mir so, wenn ich aufs Land reise. — Die Summe nun von diesem Allen, sprach ich, wenn man es zusammenrechnet, merkst Du wohl, wie zart nämlich dadurch die Seele der Bürger wird,

so dass, wenn ihnen Einer auch noch so wenig Zwang auflegen will, sie gleich unwillig werden und es gar nicht vertragen. Und zuletzt, weisst Du ja, dass sie sich auch um die Gesetze gar nichts kümmern, mögen es nun geschriebene sein oder ungeschriebene, damit auf keine Weise irgend Jemand ihr Herr sei. — Ja wohl, sagte er, weiss ich das. —

XV. Diese treffliche und jugendliche Regierungsweise, o Freund, sprach ich, ist es nun eben, aus welcher, wie es mir scheint, die Tyrannei hervorwächst. — Jugendlich genug freilich, sagte er, aber wie weiter? — Dieselbe Krankheit, sprach ich, an welcher die Oligarchie, wenn sie davon betroffen wird, zu Grunde geht, diese, wenn sie sich auch hier einstellt, wo sie, weil Jedem [**564** Alles frei steht, noch weit häufiger und heftiger wird, verknechtet die Demokratie. Und in der That, das Aeusserste thun in irgend etwas, pflegt immer eine grosse Hinneigung zum Gegentheil zu bewirken bei der Witterung, bei den Gewächsen, bei den lebendigen Körpern und ebenso auch nicht weniger bei den Staaten. — Das lässt sich hören, sagte er. — Also auch die äusserste Freiheit wird wohl dem Einzelnen und dem Staat sich in nichts Anderes umwandeln als in die äusserste Knechtschaft. — Wahrscheinlich freilich. — So kommt denn wahrscheinlich die Tyrannei aus keiner andern Staatsverfassung zu Stande als aus der Demokratie, aus der übertriebensten Freiheit die strengste und wildeste Knechtschaft. — Das hat freilich Grund, sagte er. — Jedoch ich glaube, Du fragtest nicht hiernach; sondern was für eine auch in der Oligarchie vorkommende Krankheit die Demokratie in Knechtschaft bringe. — Du hast Recht, sagte er. — Ich meinte nun, sagte ich, jenes Geschlecht fauler und verschwenderischer Menschen, wovon die Tapferern anführen, und die Feigeren ihnen folgen, und welches wir mit den Drohnen verglichen, Jene mit Solchen, die einen Stachel führen, Diese mit Stachellosen. — Und richtig gewiss, sagte er. — Diese Beiden nun, sprach ich, richten Unordnung an in jeder Verfassung, wo sie sich auch finden, wie im Körper Schleim und Galle. Welche Beide also der gute Arzt und Gesetzgeber eines Staats nicht minder als der gute Bienenvater schon von Weitem hüten muss, damit sie am liebsten gar nicht hineinkommen; sind sie

aber einmal da, sobald als möglich, ja allenfalls auch mit den Wachskuchen selbst ausgeschnitten werden. — Ja, beim Zeus, sprach er, auf jede Weise! —

XVI. Lass es uns denn so, sprach ich, anfassen, damit wir genauer sehen, was wir angeben. — Wie? — In drei Theile lass uns einen demokratischen Staat eintheilen, wie es sich auch verhält. Der erste Theil ist diese Gattung, welche wegen der Ungebundenheit in einem demokratischen nicht minder entsteht als im oligarchischen. — So ist es. — Hier aber ist es bei Weitem herber als dort. — Wie so? — Dort, weil sie nicht in Ehren gehalten, sondern von den obrigkeitlichen Aemtern zurückgedrängt wird, bleibt sie ungeübt und wird nicht kräftig; in der Demokratie aber hat diese mit wenigen Ausnahmen überall den Vorsitz. Und die Hitzigsten darunter reden und handeln, die Andern setzen sich um die Gerichtsstellen her und summen und leiden nicht, dass Jemand etwas Anderes sage, so dass in einem solchen Staate, bis auf einiges Wenige, Alles von dieser Gattung verwaltet wird. — Ja wohl, sagte er. — Das Andere ist nun wohl dieses, was sich von der Menge ausscheidet. — Was für eines? — Wenn doch Alle aufs Erwerben gestellt sind, so werden die von Natur Sittsamen gewöhnlich die Reichsten. — Wahrscheinlich. — Von da nun, denke ich, fliesst für die Drohnen der meiste und reichlichste Honig. — Wie sollte auch wohl Einer, sagte er, von denen etwas auspressen, die wenig haben. — Solche Reiche aber, meine ich, heissen die Weide der Drohnen. — Beinahe wohl, **565**] sagte er. — Die dritte Gattung nun wäre also das Volk, Alle die mit eignen Händen arbeiten und sich von den Staatsgeschäften enthalten, und deren Besitz gar wenig bedeutet. Diese ist die Zahlreichste in der Demokratie, und die am meisten den Ausschlag giebt, wenn sie zusammengebracht ist. — Das freilich, sagte er, aber sie pflegt nicht leicht zusammengebracht zu werden, wenn sie nicht von dem Honig etwas bekommt. — Davon bekommt sie aber jedesmal, sprach ich, so oft die Vorsteher Gelegenheit finden, die Vermögenden zu berauben, und davon, indem sie das Meiste für sich behalten, auch unter dem Volk zu vertheilen. — Auf diese Weise freilich, sagte er, bekommt sie davon. — Sonach werden doch, denke ich, Diejenigen, welche man beraubt, genöthigt,

sich durch Reden im Volk und auch, so weit sie können, thätlich zur Wehre zu setzen. — Wie sollten sie nicht! — Daher, wenn sie auch in der That gar keine Lust haben zu Neuerungen, werden sie nun doch von den Andern beschuldigt, dass sie dem Volke nachstellen und oligarchisch sind. — Das lässt sich denken. — Am Ende also, wenn sie sehen, dass das Volk nicht aus eignem Antriebe, sondern in seiner Unwissenheit und von ihren Verleumdern hintergangen, doch darauf ausgeht, ihnen Unrecht zu thun, dann endlich, mögen sie nun wollen oder nicht, werden sie wirklich oligarchisch, nicht aus eignem Antriebe, sondern auch dieses bringt ihnen jenes Unheil, die Drohne, durch seine Stiche bei. — Offenbar. — Und so entstehen dann gegenseitige Anklagen, Rechtsstreitigkeiten und Kämpfe. — Ja wohl. — Pflegt nun dann nicht das Volk ganz vorzüglich immer Einen an seine Spitze zu stellen und diesen zu hegen und gross zu machen? — Das pflegt es freilich. — Soviel scheint mir also klar, wenn ein Tyrann entsteht, so ist dieses Vortreten seine Wurzel, und anderwärts her sprosst er nicht auf. — Sehr klar! — Welches ist also der Anfang dieser Umwandlung aus einem Volksvorsteher in einen Tyrannen? oder dann offenbar, wenn der Vorsteher angefangen hat, dasselbe zu thun, wie Jener in der Fabel, welche von dem Arkadischen Tempel des Lykäischen Zeus erzählt wird?[220]) — Was denn? — Dass wer menschliches Eingeweide gekostet hat, wenn dergleichen unter andere von anderen Opferthieren mit hineingeschnitten ist, der nothwendig zum Wolfe wird. Oder solltest Du die Geschichte nicht gehört haben? — Wohl habe ich. — Ist es nun nicht ebenso, wenn ein Volksvorsteher, der die Menge sehr lenksam findet, sich einheimischen Blutes nicht enthält, sondern — wie sie es gern machen — auf ungerechte Beschuldigungen vor Gericht führt und Blutschuld auf sich ladet, indem er Menschenleben vertilgend und mit unheiliger

---

220) Nach Pausanias' Erzählung hat Lykaon dort ein Kind geopfert und das Blut auf den Altar gesprengt; aber während des Opfers ist er selbst noch in einen Wolf verwandelt worden.

Zunge und Lippe Verwandtenmord kostend, bald vertreibt, bald hinrichtet, wobei er auf Niederschlagung der Schulden **566**] und Vertheilung der Grundstücke von ferne hindeutet, dass dann einem Solchen von da an bestimmt ist, entweder durch seine Feinde unterzugehen oder ein Tyrann und also aus einem Menschen ein Wolf zu werden? — Wohl ganz nothwendig. — Dieser nun wird also, sagte ich, das Parteihaupt gegen die Vermögenden. — Gewiss. — Wenn der nun durchgefallen ist und gewaltsam zurückkehrt, trotz seiner Gegner, kommt er dann nicht als ein gemachter Tyrann zurück? — Offenbar. — Sind sie aber zu ohnmächtig, um ihn zu vertreiben oder durch Verleumdungen bei dem gemeinen Wesen hinzurichten, so stellen sie ihm nach, um ihn heimlich gewaltsam zu tödten. — So pflegt es wohl zu geschehen, sagte er. — Die allbekannte tyrannische Forderung also sinnen sich deshalb auch Alle aus, die einmal so weit gegangen sind, nämlich das Volk um eine Leibwache zu bitten, damit doch der Beschützer des Volkes selbst sicher sei. — Ei freilich, sagte er. — Und die geben sie ihm, weil sie besorgt sind seinetwegen, ihrer selbst wegen aber ganz guten Muthes. — Gewiss. — Wenn dies nun ein Reicher sieht, der bei seinem Reichthum zugleich im Verdacht steht, ein Volksfeind zu sein, so macht er es nach dem Orakel, was Kroisos bekam. Zum kieselreicheren Hermos flieht er und bleibt nicht mehr, noch schämt er sich, feige zu heissen. — Ganz recht! sagte er. Zum zweiten Male möchte er auch nicht wieder in den Fall kommen. — Denn wer sich, denke ich, fangen lässt, der wird in den Tod gegeben. — Nothwendig. — Jener Vorsteher aber sitzt nun nicht etwa nur gross in grosser Herrlichkeit, sondern, nachdem er viele Andere zu Boden geworfen, steht er offenbar in dem Wagen des Staats und lenkt ihn allein und ist nun aus einem Vorsteher vollständig ein Tyrann geworden. — Wie sollte er nicht? sagte er.[221]) —

---

[221]) Die Tyrannis wird von Plato als die schlechteste Staatsform dargestellt, was umsomehr zu verwundern ist, als schon in vielen griechischen Staaten zu seiner Zeit

XVII. So lass uns denn, sprach ich, die Glückseligkeit des Mannes sowohl als des Staates durchgehen, in welchem ein solcher Sterblicher aufgekommen ist. — Allerdings, sagte er, wollen wir das. — Wird er nun nicht in der ersten Zeit wohl Alle anlächeln und begrüssen, wem er nur begegnet, und behaupten, er sei gar kein Tyrann, und ihnen Vielerlei versprechen, einzeln und gemeinsam, wie er denn auch Befreiung von Schulden und Vertheilung von Aeckern dem Volke gewährt und denen, die ihn umgeben, und wird sich gegen Alle günstig und mild anstellen? — Nothwendig, sagte er. — Wenn er aber, denke ich, mit den äusseren Feinden sich theils vertragen, theils sie aufgerieben hat und also Ruhe vor jenen geworden ist, dann regt er zuerst immer irgend einen Krieg auf, damit das Volk eines Anführers bedürfe. — Natürlich wohl. — Nicht auch damit sie, durch [**567** starke Auflagen verarmend, genöthigt werden, an den täglichen Bedarf zu denken und ihm weniger nachstellen können? — Offenbar. — Und auch, denke ich, wenn er Einige im Verdacht hat, dass sie freisinnig wären und ihn nicht würden fortherrschen lassen, damit er die auf gute Art aus dem Wege schaffen könne, indem er sie den Feinden preisgiebt? Ist es nicht aus allen diesen Ursachen einem Tyrannen immer nothwendig, Krieg zu erregen? — Nothwendig. — Und wenn er so handelt, ist es doch natürlich, dass er den Bürgern immer mehr verhasst werde? — Wie sollte er nicht? — Und werden

---

und früher diese Staatsform sich als Schutz des Volkes gegen den Druck und die Gewaltherrschaft des Adels bewährt hatte, und an vielen Orten die Städte unter dieser Form zu den blühendsten und wichtigsten sich erhoben hatten. Die Pisistratiden in Athen, die Kypseliden in Korinth, die Orthagoriden in Sykyon, Polykrates in Samos sind Beispiele hierzu. Sie setzten den Parteikämpfen in ihren Staaten ein Ziel, hielten auf Ordnung, gaben dem Verkehr Sicherheit, pflegten die Wissenschaften und Künste und schmückten die Städte durch grosse Bauwerke. Dieses Alles, sollte man meinen, müsste Plato gegen diese Staatsform weniger feindlich gestimmt haben; allein hier tritt sein Temperament und sein Freiheitssinn als Athener

dann nicht Einige von denen, die ihn haben einsetzen helfen und mächtig sind, gegen ihn und unter sich frei mit der Sprache herausgehen und tadeln, was geschieht, wenigstens die Herzhaftesten unter ihnen? — Wahrscheinlich ja! — Und Aller dieser muss der Tyrann sich entledigen, wenn seine Herrschaft bestehen soll, bis weder von Feind noch Freund irgend Einer übrig ist, der etwas taugt. — Offenbar. — Gar scharf also muss er sehen, wer tapfer ist und wer grossherzig, wer klug ist und wer reich. Und so glückselig ist er, dass er diesen Allen, mag er nun wollen oder nicht, nothwendig Feind ist und ihnen nachstellt, bis er die Stadt gereinigt hat. — Eine schöne Reinigung! sagte er. — Freilich, sprach ich, entgegengesetzt der, wie die Aerzte den Leib reinigen; denn diese führen das Schlechteste aus und lassen das Beste übrig, er aber umgekehrt. — Und doch, sagte er, kann er, wie es scheint, nicht anders, wenn er herrschen will. —

XVIII. So ist er also, sprach ich, von einer gar seligen Nothwendigkeit gebunden, welche ihm auflegt, entweder unter einer Menge schlechter Menschen zu hausen, noch dazu von diesen gehasst, oder gar nicht zu leben. — Unter einer solchen steht er. — Je mehr er nun durch Alles dieses den Bürgern verhasst geworden ist, wird er nicht desto mehrerer und treuerer Leibwachen bedürfen? — Wie sollte er nicht? — Aber welche sind treu? und woher soll er sie sich holen? — Von selbst, sagte er, werden sie ihm in Menge zugeflogen kommen, wenn er nur den Lohn reicht. — Du scheinst mir, beim Hunde! sprach ich, schon wieder irgend Drohnen zu meinen, ausländische von allerwärts her. — Ganz recht, sprach er, hast Du es getroffen. — Würde er denn die an Ort und Stelle nicht wollen? — Wie so? — Würde er nicht den Bürgern ihre Sklaven nehmen, diese frei machen und sie

---

hervor; er mag den Zwang, selbst wenn er zum Glücke führt, nicht ertragen. In Plato's Staat herrscht zwar noch eine grössere Unfreiheit; allein da noch nirgends eine Probe damit gemacht worden ist, so sieht Plato nur das Schöne darin, aber nicht den Druck, der auf dem Einzelnen lasten würde.

seiner Leibwache beigesellen wollen? — Gewiss, sagte er, denn diese sind ihm die Getreuesten. — So ist denn, sprach ich, ein Tyrann wahrlich ein glückseliges Wesen, wenn er sich nun solcher Freunde und Getreuen [**568** rühmt, nachdem er jene früheren zu Grunde gerichtet hat. — Aber doch, sagte er, rühmt er sich wirklich solcher. — Und diese Freunde, sprach ich, bewundern ihn, und die jungen Bürger halten sich zu ihm; aber die rechtschaffenen hassen und meiden ihn? — Wie sollten sie nicht? — So ist es denn gar nicht thöricht, fuhr ich fort, dass die Tragödie überhaupt für weise gehalten wird, und ganz besonders in ihr noch Euripides. — Wie so? — Weil auch dieses so tiefen Sinn darbietet, was er gesagt hat, dass Tyrannen weise durch der Weisen Umgang sind, und offenbar, meinte er, das seien die Weisen, mit denen sie umgehen.[222]) — Und recht als etwas Gottgleiches, sprach er, verherrlicht er die Tyrannei und noch sonst auf vielerlei Art, er sowohl als die andern Dichter. — So werden ja wohl, sagte ich, die Tragödiendichter, wenn sie weise sind, auch uns und Denen, deren Staatsverfassung noch in unserer Nachbarschaft liegt, verzeihen, dass wir sie als Lobredner der Tyrannei in unsere Verfassung nicht mit aufnehmen können. — Ich glaube wohl, sagte er, die unter ihnen feine Männer sind, werden es uns verzeihen. — Wie sie aber in den andern Städten umherziehen, die Volksmengen um sich versammelnd, so locken sie durch die schönen starken und einschmeichelnden Stimmen, die sie sich noch dingen, die Verfassungen zur Tyrannei und Demokratie hinüber. — Gar sehr. — Und dafür, nicht wahr? erhalten sie noch dazu Belohnungen und Ehrenbezeugungen am meisten, wie auch natürlich, von Tyrannen, nächstdem aber auch von Demokratien. Je steiler es

---

[222]) Der Vers: „Die Tyrannen werden weise durch den Verkehr mit Weisen", soll in einer Tragödie des Sophokles vorgekommen sein; Plato scheint Euripides mit Sophokles verwechselt zu haben. Wenn die grossen Dichter Griechenlands, deren sittliche Reinheit und Weisheit so viel gerühmt wird, hier mit Plato in dem Urtheile über die Tyrannis nicht übereinstimmen, so hätte dies ihn um so bedenklicher in seiner Ansicht machen sollen.

aber dann zu den höher liegenden Verfassungen hinaufgeht, desto mehr ermüdet gleichsam ihr Ruhm, als ob er vor Beklemmung nicht weiter fort könnte. — Freilich wohl. —

XIX. Indessen, sagte ich, hierher sind wir nur abgeirrt. Lass uns noch einmal zurückgehen zu jenem schönen, zahlreichen, buntscheckigen und immer wieder anderen Heere des Tyrannen, wovon er es wohl erhalten wird. — Offenbar, sagte er, wenn es Tempelgüter in der Stadt giebt, wird er die Einzelnen, und, soweit er mit dem Erlös des Veräusserten reicht, das Volk nur zu geringeren Steuern zwingen. — Wie aber, wenn diese ausgegangen sind? — Dann offenbar, sagte er, wird er sowohl als seine Zechgenossen, Freunde und Freundinnen vom Väterlichen müssen erhalten werden. — Ich verstehe, sprach ich. Das Volk, welches ja den Tyrannen erzeugt hat, soll ihn und seine Freunde ernähren. — Das ist wohl ganz nothwendig, sagte er. — Wie meinst Du aber, entgegnete ich, wenn nun das Volk aufsässig wird und sagt, es sei weder recht, dass ein erwachsener Sohn vom Vater ernährt werde, sondern im Gegentheil der Vater vom Sohne, noch **569**] auch habe es ihn deshalb erzeugt und eingesetzt, um, wenn er nun gross geworden, seinen eigenen Sklaven unterworfen, ihn und diese Sklaven sammt noch anderem Gesindel zu ernähren; sondern um unter seiner Anführung von den Reichen und sogenannten Edeln befreit zu werden? Und wenn es nun ihn und seine Freunde aus der Stadt gehen heisst, wie ein Vater, der seinen Sohn sammt dessen beschwerlichen Zechgenossen aus dem Hause treibt? — Dann, sprach er, wird das Volk, beim Zeus, wohl sehen, was für ein Früchtchen es sich erst erzeugt und dann gehegt und gepflegt hat, und wie es nun, als der schwächere Theil, die Stärkeren austreiben will. — Wie, sprach ich, meinst Du? wird denn ein Tyrann so dreist sein, seinem Vater Gewalt zu thun, und wenn er ihn nicht überreden kann, ihn gar zu schlagen? — Ja, sagte er, nachdem er ihm nämlich die Waffen genommen hat. — So erklärst Du ja, sprach ich, den Tyrannen für Einen, der sich an seinem Vater vergreift und also ein gar unleidlicher Alterspfleger ist. Und dieses wäre nun, wie es scheint, die ganz eingestandene Tyrannei; und das Volk, wie man zu

sagen pflegt, wäre, weil es schon dem Rauch der Knechtschaft, wie sie unter Freien ist, entgehen wollte, in die Flamme einer von Knechten ausgeübten Zwingherrschaft hineingestürzt und hätte statt jener übergrossen und unzeitigen Freiheit die unerträglichste und bitterste Knechtschaft angezogen. — Ganz gewiss, sagte er, so geschieht dieses. — Wie nun, sprach ich, wird es nicht ganz schicklich gesagt sein, wenn wir behaupten, hinlänglich auseinandergesetzt zu haben, sowohl wie Demokratie in Tyrannei übergeht, als auch wie diese, einmal entstanden, beschaffen ist? — Vollkommen hinreichend, sagte er.[223]) —

---

[223]) Das achte Buch bricht hier mitten in der Darstellung ab; die Schilderung des einzelnen tyrannischen Mannes folgt in dem neunten. Indess ist doch die Beurtheilung der in Griechenland bestehenden Staatsformen mit diesem Buche abgeschlossen. Blickt man noch einmal auf diese Darstellung zurück, so bedarf es keiner grossen Ausführung, um zu zeigen, dass Plato in dieser Beurtheilung der Wirklichkeit ebensowenig die Aufgabe des Philosophen wie die des Geschichtschreibers erfüllt hat. Das Ganze ist die Auffassung der Aussenseite des griechischen und öffentlichen Lebens von dem Standpunkte eines Parteimannes, der nicht einmal eine wirklich vorhandene Staatsform oder eine politische Partei vertritt, sondern ein Ideal, was nur in seinem Kopfe existirt. Deshalb findet Plato an den wirklichen Staaten nichts als Tadel. Von dem Gedanken Hegel's, dass das Vernünftige auch das Wirkliche sei, ist noch keine Ahnung bei Plato vorhanden. Selbst der kausale Zusammenhang der geschichtlichen Ereignisse in Griechenland bleibt ihm verborgen; überall sind es nur das Laster und die Schlechtigkeit der Menschen, welche die Staatsform bestimmen und allmählich immer tiefer herabdrücken. Von den innern Kräften, welche mit dem steigenden Verkehr der Völker unter einander, mit der Auflösung der Volksreligionen, mit der Verbreitung des Wissens durch die mittleren und niedern Klassen sich allmählich regen, die alten Formen sprengen und zu neuen treiben, hat Plato keine Ahnung. Ueberall bleibt er auf der äussern Oberfläche der Erscheinungen; ja selbst von dieser fasst er nicht das

Ganze, sondern nur Einzelnes, was gerade seiner Ansicht zur Bestätigung dienen kann. Wenn ein Philosoph so wenig Fähigkeit zeigt, das Seiende zu erkennen und zu würdigen, so muss natürlich auch der Zweifel sich erheben, ob er im Stande sein werde, das Seiende besser zu gestalten, als es bisher geschehen war. In diesem Sinne hat Plato selbst in diesem Buche eine vernichtende Kritik gegen sein Werk geübt; denn wer die Wirklichkeit nicht versteht, der hat auch kein Geschick, sie zu verbessern.

Neuntes Buch.

I. Nun also, sprach ich, ist er selbst, der ty- [571
rannische Mann, uns noch zu betrachten übrig, wie er sich aus dem demokratischen umgestaltet, und wenn einmal gegeben, wie er dann beschaffen ist, und auf welche Weise er lebt, elend oder glückselig. — Der ist uns freilich noch übrig, sagte er. — Weisst Du wohl, sprach ich, was ich noch immer vermisse? — Was denn? — Wegen der Begierden, dünkt mich, haben wir noch nicht gehörig unterschieden, was für welche und wievielerlei es giebt. Ist aber dies mangelhaft, so wird auch die Untersuchung unsicherer sein, die wir anstellen. — Also bis jetzt, sprach er, ist noch Alles unverdorben? — Allerdings; und nun betrachte, was ich gern darin zeigen möchte. Es ist aber dieses. Unter den nicht nothwendigen Vergnügungen und Begierden scheinen mir einige gesetzwidrig zu sein,[224]) welche zwar in allen Menschen

[224]) Diese Auffassung, wonach einzelne Triebe des Menschen schon von Natur unsittlich oder böse sein sollen, ist Folge der Platonischen Auffassung der Ideen des Guten und Gerechten. Indem diese als solche nach Plato einen in sich bestimmten festen Inhalt haben, ist damit von selbst ein Gegensatz gegen diejenigen Triebe gegeben, welche diesem Inhalt widerstreben, und letztere sind damit unsittlich. — Allein wenn das Sittliche nicht auf einem sachlichen Prinzipe beruht, sondern aus den Geboten erhabener Autoritäten sich entwickelt, kann es keinen solchen ursprünglichen Gegensatz in ihnen geben, vielmehr sind dann sämmtliche auf die Lust gerichteten Triebe nicht an sich unsittlich; sondern es hängt von der ge-

entstehen, werden sie aber von den Gesetzen und den besseren, mit Vernunft verbundenen Begierden im Zaum gehalten, so verlieren sie sich aus einigen Menschen entweder gänzlich, oder es bleiben doch nur wenige und schwache Spuren davon zurück; bei Anderen aber erhalten sie sich stärker und häufiger. — Und welche, sagte er, meinst Du denn hierunter? — Die im Schlaf zu entstehen pflegen, sprach ich, wenn das Uebrige in der Seele, was vernünftig und mild ist und über jenes herrscht, im Schlummer liegt, das Thierische und Wilde aber, durch Speisen oder Getränke überfüllt, sich bäumt und, den Schlaf abschüttelnd, losbricht, um seiner Sitte zu fröhnen. Du weisst, wie es dann, als von aller Scham und Vernunft gelöst und entblösst, zu Allem fähig ist. Denn sich mit der Mutter vermischen wollen, macht ihm nicht das mindeste Bedenken, wie es ja meint; oder mit irgend einem Andern, sei es Mensch, Gott oder Thier, oder sich mit irgend Etwas beflecken, und keiner Speise glaubt es sich enthalten zu müssen, und mit einem Wort, von keinem Unsinn und keiner Unverschämtheit bleibt es zurück. — Vollkommen richtig, sagte er, beschreibst Du es. — Wenn hingegen Einer, denke ich, gesund mit sich selbst umgeht und besonnen, und sich zum Schlaf begiebt, nachdem er das Vernünftige in sich aufgeregt hat und mit schönen Reden und Untersuchungen bewirthet, und zum

---

schichtlichen Entwickelung des Volkes und seiner Religion ab, welche Triebe, und inwieweit, mit dem Sittlichen in den Gegensatz gerathen. Ueberhaupt liegt dann das Wesen des Sittlichen nicht in einem bestimmten Inhalte, sondern in der Gesinnung, wie Kant schon hervorgehoben hat; es ist dann das aus der Achtung vor dem sittlichen Gebot hervorgehende Handeln das Sittliche, und das nur durch die Triebe der Lust bestimmte Handeln ist niemals das sittliche, wenn auch die äusserliche Handlung bei beiden dieselbe ist. Das Handeln aus Lust ist deshalb nicht nothwendig immer ein unsittliches; denn die sittliche Regel erstreckt sich nicht über alles Handeln, sondern überlässt Vieles der Lust und Klugheit. Mithin gehört zu dem Unsittlichen ein Zweifaches: 1) ein Handeln aus Lust, und 2) ein solches, was eine sittliche Regel verletzt.

Bewusstsein seiner selbst gekommen ist, das Begehrliche aber hat er weder in Mangel gelassen noch überfüllt, damit es sich hübsch ruhig verhalte und dem Besten keine Störung verursache durch Freude oder Schmerz, sondern es gewähren lasse, wenn dieses rein für sich allein betrachtet und verlangt, etwas wahrzunehmen, was es [572 nicht kennt, sei dies nun Geschehenes oder Gegenwärtiges oder Bevorstehendes, und nachdem er ebenso auch das Zornartige besänftigt hat und nicht etwa mit einem zum Unwillen gegen Jemand aufgeregten Gemüth einschläft, sondern nachdem er die zwei Triebe[225]) beschwichtigt und nur den dritten in Bewegung gesetzt hat, in welchem das Denken einwohnt, so sich zur Ruhe giebt: weisst Du wohl, dass Der in solchem Zustande mit der Wahrheit vorzüglich Verkehr hat, und dann am wenigsten ruchlose Gesichter in Träumen zum Vorschein kommen? — Ganz vollkommen, sagte er, bin ich allerdings dieser Meinung.[226]) — Dieses nun haben wir nur zum Ueberfluss

---

[225]) Man muss hier immer sich gegenwärtig halten, dass Plato die Seele in drei Elementarkräfte zerlegt hat, in das Vernünftige, in das Zornartige und in das Begehrliche. Deren Bedeutung ist bereits früher erklärt worden.

[226]) Es ist eine bekannte Erfahrung, dass auch durchaus sittsame und rechtliche Menschen im Traume Handlungen begehen, welche sie im Wachen verabscheuen. Es hängt dies damit zusammen, dass während des Schlafes die vegetativen Funktionen des Körpers stärker hervortreten, und dass dadurch der Zustand des Gehirns so verändert wird, dass die Elemente desselben, welche das höhere Denken und die an Begriffe geknüpften sittlichen Gefühle bedingen, in ihrer Mithülfe und Wirksamkeit gelähmt sind. In Folge dessen können im Traume diese Richtungen des Denkens sich weniger erheben und die mit dem bildlichen Vorstellen und der rein gedächtnissmässigen Bewegung der Vorstellungen verknüpften Gefühle der Lust weniger beschränken.

Diese Träume sind deshalb eine Folge des körperlichen Zustandes im Schlafe und gestatten keinen Schluss auf Charakter und Denken der Seele im wachen Zustande. Sie sind Erscheinungen, welche mit der Einheit von Leib

als Abschweifung gesagt; was wir aber wissen wollen, ist dieses, dass also eine heftige, wilde und gesetzlose Art von Begierden in einem Jeden wohnt, und wenn auch Einige von uns noch so gemässigt erscheinen; und dieses nun eben wird in den Träumen offenbar. Sieh also zu, ob Dir dies etwas gesagt zu sein scheint, und ob Du es einräumst. — Freilich räume ich es ein. —

II. So erinnere Dich nun, wie wir den Volksmann beschrieben haben, dass er sei. Er war uns also von Jugend an unter einem sparsamen Vater erzogen, der nur die auf den Erwerb gerichteten Begierden in Ehren hielt, die nicht nothwendigen aber, die sich nur auf Spiel und Verschönerung beziehen, gering achtete. Nicht wahr? — — Ja. — Nachdem er nun mit stattlicheren Männern voll jener eben beschriebenen Begierden zusammengekommen war und aus Hass gegen die väterliche Knickerei sich in allen Uebermuth und die gesammte Art und Weise Jener hineinbegeben hatte, so wurde er, weil von besserer Natur als seine Verführer, auf beide Seiten gezogen und blieb in der Mitte zwischen beiden Lebensweisen stehen, und beider mässig, wie er meint, geniessend, lebt er weder ein schmutziges noch ein gesetzverächterisches Leben und ist uns so aus einem Oligarchischen ein Volksgemässer geworden. — So war es, sagte er, und das ist unsre Vorstellung von einem Solchen. — So setze denn, sprach ich, auch von diesem wieder einen, aber wenn er selbst schon älter ist, noch jungen, gleichfalls in des Vaters Sitten erzogenen Sohn. — Den setze ich. — Nimm ferner an, dass mit ihm auch dasselbe geschehe wie mit seinem Vater, und er in alle Ruchlosigkeit hineingeführt werde, die aber von Denen, die ihn hineinführen, ganz und gar nur Freiheit genannt wird, und dass den sich in der Mitte haltenden Begierden der Vater und die anderen Angehörigen beistehn, dass aber die auf der andern Seite Helfenden, wenn diese gewaltigen Zauberer und Tyrannen-

---

und Seele zusammenhängen, aber bei der Unmöglichkeit, diese Einheit näher zu erkennen, auch nicht näher entwickelt werden können.

Hieraus erhellt, dass Plato Unrecht hat, wenn er diese schlechten Träume aus den Zuständen im Wachen abzuleiten sucht. Dies trifft nur in geringem Maasse zu.

bildner glauben, den jungen Menschen nicht anders festhalten zu können, ihm suchen eine Verliebtheit einzuflössen, einen Vorsteher der mässigen und das Vorhandene vertheilenden Begierden, eine grosse geflügelte Drohne. Oder glaubst Du, dass die Liebe bei solchen Menschen etwas Anderes ist? — Nichts Anderes nach meiner Meinung, sprach er, als eben dieses. — Wenn dann auch die übrigen Begierden, diese Liebe mit Rauchwerk und Salben und Wein und Kränzen und den anderen in solchen Zusammenkünften gewöhnlichen ausgelassenen Lüsten umschwirrend und sie bis auf den höchsten Grad steigernd und nährend, der Drohne noch den Stachel der Sehnsucht beigeben: dann wird dieser Vorsteher der Seele vom Wahnsinn als seiner Leibwache unschirmt und rast. Und wenn er dann noch einige Vorstellungen und [573 Neigungen bei sich findet, die gutartig gezogen und der Scham noch empfänglich sind: so tödtet er sie und stösst sie von sich hinaus, bis er von jeder Spur von Besonnenheit rein, und Alles in ihm von jenem herbeigeholten Wahnsinn besetzt ist. — Ganz genau, sagte er, beschreibst Du ja die Entstehung eines tyrannischen Mannes. — Heisst auch, sprach ich, etwa eben deshalb schon von Alters her Eros ein Tyrann? — Das mag wohl sein, sagte er. — Und hat nicht, o Freund, fuhr ich fort, auch ein trunkner Mann ein solches tyrannisches Gemüth? — Das hat er freilich. — Aber auch Einer, bei dem es nicht recht richtig ist, wenn er zum Wahnsinn gesteigert wird, nimmt einen Ansatz und lebt der Hoffnung, er werde über Menschen nicht nur, sondern gar auch über Götter herrschen können. — Allerdings, sagte er. — Ein Tyrannischer also, sprach ich, Du göttlicher Mann, entsteht genau genommen, wenn Einer vermöge seiner Natur oder durch seine Führung oder durch Beides ein Trunkenbold geworden ist oder ein Wollüstling oder ein Schwarzgalliger. — Vollkommen richtig. [227])

---

[227]) Der Hass Plato's gegen die Tyrannis als Staatsform überträgt sich hier auch auf den tyrannischen Menschen. Obgleich unter einem solchen nach Analogie mit dem oligarchischen und demokratischen Manne nicht nothwendig das Staatsoberhaupt selbst verstanden zu werden braucht, so hat doch hier bei dieser Form Plato zunächst

III. So demnach, wie sich zeigt, wird uns der Mann und ein solcher. Wie aber lebt er nun? — Darauf sagte er: Dies, wie sie im Scherze sprechen, sollst Du mir auch sagen. — Das will ich thun, sprach ich. Ich denke nämlich, von da an giebt es nun bei ihnen Feste mit lustigen Aufzügen und Schmausereien und Freudenmädchen und Allem dergleichen, wenn Eros als der drinnen hausende Tyrann Alles in der Seele regiert. — Nothwendig, sagte er. — Spriessen da nun nicht jeden Tag und jede Nacht viele und gewaltige Begierden auf, die gar Vieles bedürfen? — Viele freilich. — So sind denn, wenn es irgend Zuflüsse giebt, diese sehr bald erschöpft. — Wie sollten sie nicht? — Dann geht also das Borgen an und die Verschleuderungen des Vermögens. — Nicht anders. — Wenn aber nun Alles ausgeht, werden dann nicht nothwendig die vielen und gewaltigen eingenisteten Begierden schreien, und werden nicht die auch von den übrigen Begierden, vorzugsweise aber von dem Eros selbst, der die übrigen insgesammt als seine Söldner anführt, wie von Stacheln aufgetriebenen umherschwärmen und zusehn, wo Jemand Etwas hat, dem man es mit List oder
574] Gewalt abnehmen könne? — Gar sehr, sagte er. — Und nothwendig müssen sie von überall her einbringen, oder sie werden von gewaltigen Schmerzen und Beklemmungen geängstigt werden? — Nothwendig. — Wie nun die in ihm erst hinzugekommenen Lüste die früheren überwältigten und sie des Ihrigen beraubten, wird nun nicht ebenso auch er selbst als der Jüngere mehr haben wollen als Vater und Mutter, und an sich reissen, um, wenn sein eigner Antheil aufgezehrt ist, von dem Väterlichen auszutheilen? — Was wohl sonst? sagte er. — Wenn sie es nun aber nicht zugeben, wird er dann nicht zuerst versuchen, die Eltern zu bestehlen und zu betrügen? — Auf alle Weise. — Wenn er aber das nicht könnte, so würde er dann wohl Gewalt brauchen und rauben? — Ich denke wohl, sagte er. — Und wenn der alte Mann und die alte Frau widerstrebten und sich zur Wehr setzten, Du Wunder-

---

nur diesen Herrscher selbst im Sinne. Seine bitteren Erfahrungen in Sicilien mit den beiden Dionysen mögen wohl bei ihm zur Steigerung dieses Charakters in das Hässliche beigetragen haben.

barer, würde er wohl so viel Scheu und Schonung haben, nichts Tyrannisches zu begehen? — Keineswegs, sprach er, habe ich ganz guten Muth wegen der Eltern eines Solchen. — Also, o Adeimantos, beim Zeus, einer Freundin wegen, die ihm erst seit Kurzem lieb geworden und ihm gar nicht nothwendig ist, wird ein Solcher seine ihm von jeher liebe und durch die Natur verbundene Mutter, oder wegen eines jugendlich schönen, erst kürzlich erworbenen und ihm gar nicht unentbehrlichen Freundes seinen schon hinfälligen alten Vater, welcher sein ältester Freund und durch solche Bande ihm verwandt ist, wohl gar misshandeln und diese jenen dienstbar unterwerfen, wenn er sie in demselben Hause zusammenbringt? — Ja, beim Zeus! sprach er. — So ist das wohl, wie sich zeigt, eine grosse Glückseligkeit, einen tyrannischen Sohn gezeugt zu haben? — Nicht sonderlich wohl, sagte er. — Wie aber, wenn dann auch das Väterliche und Mütterliche einen Solchen im Stich lässt, und es hat sich doch schon ein grosser Schwarm von Lüsten bei ihm eingelegt: wird er dann nicht wo in ein Haus müssen einbrechen oder Einem, der spät bei nächtlicher Weile geht, den Mantel abziehn und zuletzt irgend ein Heiligthum ausleeren? Und bei allen diesen Handlungen werden dann jene Vorstellungen, die er immer gehabt hat von Kindheit an vom Guten und Schlechten, von diesen nur kürzlich erst aus der Knechtschaft entlassenen, bei dem Eros in Sold stehenden, mit seiner Hülfe überwundenen, welche früherhin, so lange er noch unter den Gesetzen und seinem Vater demokratisch für sich selbst lebte, nur im Traume, während er schlief, losgelassen wurden; seit er aber vom Eros tyrannisch beherrscht wird, ist er nun wachend immer ein Solcher, wie er sonst nur im Traume war, und wird sich weder jedes schrecklichen Mordes enthalten noch irgend einer solchen Speise oder That, sondern Eros lebt tyrannisch in ihm in gänzlicher Zügellosigkeit und Gesetzlosigkeit, als alleiniger Selbstherrscher, und [575 wird den, welchen er besitzt, wie Jener seine Stadt zu jeglichem Wagestück bringen, womit er sich selbst und den ihn umgebenden Schwarm erhalten kann; sowohl den durch schlechten Umgang von aussen eingedrungenen, als auch den ursprünglichen, aber erst durch schlechte Sitten und ihn selbst losgelassenen und in Freiheit gesetzten.

Oder ist dieses nicht das Leben eines Solchen? — Gewiss dieses, sagte er. — Und wenn es nun, sprach ich, nur wenige Solche in einer Stadt giebt, die übrige Menge aber verständig ist, so werden sie auswandern, um anderswo einem Tyrannen als Söldner zu dienen, oder auch sich als Hülfstruppen zu verdingen, wenn irgendwo Krieg ist; müssen sie aber in Ruhe und Friede bleiben, so werden sie in der Stadt selbst gar vielerlei Unheil verüben. — Was für welches meinst Du doch? — Wie stehlen, einbrechen, beutelschneiden, Kleider abziehn, Tempelraub und Seelenverkäuferei treiben. Bisweilen auch werden sie falsche Ankläger, wenn sie das Reden in ihrer Gewalt haben, und falsche Zeugen, und lassen sich sonst zu Allerlei bestechen. — Klein, sagte er, kannst Du das Unheil wohl nennen, wenn es nur wenige Solche giebt. — Weil ja das Kleine, sprach ich, gegen das Grosse klein ist; und Alles dieses will doch, was Verderbtheit und Elend eines Staates betrifft, gegen einen Tyrannen, wie man sagt, auch gar nichts bedeuten. Wenn hingegen viele Solche in einer Stadt sind, und noch Andere ihnen nachgehen, so sind diese es, die, von dem Unverstande des Volks unterstützt, denjenigen aus ihnen zum Tyrannen einsetzen, der selbst in seiner Seele den grössten und stärksten Tyrannen hat. — Natürlich wohl, sagte er; denn der wird auch am meisten tyrannisch sein. — Wenn sie sich nämlich gutwillig unterwerfen. Wenn aber die Stadt nicht einwilligt, wird er dann nicht, wie er dort gegen Vater und Mutter Gewalt brauchte, so auch gegen das Vaterland, wenn er nur stark genug ist, Gewalt brauchen, indem er neue Freunde mit hereinbringt und unter diesen das von jeher so liebe Mutterland, wie die Kreter sagen, und Vaterland in einem Zustande der Knechtschaft hält und unterhält. Und dies also wäre das Ziel der Begierde eines solchen Mannes. — Dieses, sprach er, auf alle Weise. — Sind nun nicht diese, ehe sie öffentliche Männer werden und zur Herrschaft gelangen, so beschaffen? Zuerst, mit welchen sie umgehen, die müssen als ihre Schmeichler mit ihnen umgehn und immer bereit sein, ihnen in Allem zu dienen; oder wenn sie selbst Jemandes irgend wozu bedürfen, so demüthigen sie sich ebenso gegen ihn und übernehmen unbedenklich jede Rolle als ihnen ganz Angehörige; haben sie es aber erlangt, dann

sind sie wieder fremd? — Gar sehr sind sie so. [576 — Ihr ganzes Leben lang also sind sie niemals Jemandes Freund, sondern immer herrschen sie über Einen oder dienen einem Andern. Wahrer Freiheit und Freundschaft aber bleibt eine tyrannische Natur immer unkundig. — Allerdings wohl. — Können wir nun nicht Solche mit Recht Treulose nennen? — Wie sollten wir nicht! — Ungerecht aber doch gewiss so sehr als möglich, wenn wir anders in dem Vorigen richtig über die Gerechtigkeit übereingekommen sind, was sie sei. — Das war aber gewiss richtig. — So lass uns den Schlechtesten noch einmal kurz zusammenfassen. Es ist aber doch Der, welcher, wie wir einen Träumenden beschrieben, ein Solcher wachend ist. — Allerdings. — Ein Solcher aber wird nur, wer schon von Natur höchst tyrannisch zur Alleinherrschaft gelangt, und je länger er im Besitz solcher Herrschaft fortlebt, um desto mehr wird er ein Solcher. — Nothwendig, sagte Glaukon, welcher hier die Rede aufnahm. [228] —

IV. Wird nun nicht, sprach ich, wer sich als der Verdorbenste zeigt, auch als der Unseligste erscheinen? Und wer die längste Zeit und am meisten tyrannisch geherrscht hat, der auch am meisten und die längste Zeit ein Solcher wirklich gewesen sein? Die Menge freilich meint auch mancherlei. — Nothwendig, sagte er, muss sich das so verhalten. — Und so ist es doch, sprach ich, dass der Tyrannische auch der tyrannisch beherrschten

---

[228]) Hier endet die Schilderung der wirklichen Staatsformen und der ihnen entsprechenden wirklichen Charaktere der Einzelnen. Dieser Theil des Werkes erscheint als der schwächste des Ganzen. Er ist weder philosophisch gehalten, noch hält er sich treu und unparteiisch in Schilderung der Wirklichkeit. Plato gleicht hier vielmehr dem Prediger auf der Kanzel.

Von hier ab beginnt aber die Untersuchung wieder in eine strengere Methode einzulenken. Es handelt sich nun um die grosse Frage der Verbindung des Glücks mit der Sittlichkeit; Plato beschäftigt sich mit ihr bis zu Ende dieses Buches und versucht drei Arten von Beweisen dafür, dass der sittliche Mensch auch allein der glückliche sei.

Stadt und der Volksmässige der demokratisch verwalteten ähnlich ist, und ebenso die Anderen? — Wie sonst? — Also auch wohl, wie sich die eine Stadt zu der andern verhält, was Tugend und Glückseligkeit betrifft, so auch der eine Mann zu dem andern? — Natürlich. — Wie also verhält sich eine tyrannisch beherrschte Stadt zu einer königlich regierten, so wie wir sie zuerst beschrieben? — Ganz als das Gegentheil, sagte er. Denn die eine ist die beste, die andre die schlechteste. — Ich will nicht fragen, entgegnete ich, welche von beiden Du meinst; denn es ist offenbar. Urtheilst Du aber über ihre Glückseligkeit und Unseligkeit ebenso oder anders? Und lass uns nicht etwa irre werden, indem wir auf den Tyrannen, der nur Einer ist, sehen, und auf die einigen Wenigen, die ihn umgeben; sondern wie man sich eine Stadt ganz beschauen muss, wenn man hineinkommt, so lass uns überall herumsteigen und zusehn und dann unsre Meinung abgeben. — Sehr richtig, sagte er, ist Deine Forderung; und es ist wohl Jedem klar, dass keine unseliger ist als eine tyrannisch beherrschte, und keine glückseliger als eine königlich regierte. — Würde ich nun nicht, sprach
577] ich, ebenso richtig hinsichtlich der Männer dieselbe Forderung stellen; indem ich nur Demjenigen gestattete, über sie zu entscheiden, der mit seinen Gedanken in das Gemüth eines Mannes eingehn und es beschauen kann, und nicht, indem er es nur von aussen betrachtet, wie ein Kind vor der Herrlichkeit erstaunt, womit sich die Tyrannen vor denen draussen bekleiden, sondern genau zusieht? wenn ich also meinte, wir sollten Alle auf Jenen hören, der zuerst im Stande ist zu urtheilen, dann aber auch mit einem Solchen zusammengewohnt hat und zugegen gewesen ist, sowohl bei häuslichen Verhandlungen, wie er sich da gegen seine Angehörigen verhält, wo er am meisten entblösst zu sehen ist von allem tragischen Pomp, als auch wiederum bei öffentlichen Fährlichkeiten; und wenn ich dem, der dies Alles mit angesehen hat, auftrüge, auszusagen, wie sich, was Glückseligkeit und Unseligkeit anlangt, der Tyrann zu den Uebrigen verhält? — Sehr richtig, sagte er, würdest Du auch das fordern. — Wollen wir nun einmal annehmen, sprach ich, wir seien Solche, die urtheilen können und auch schon auf solche Menschen getroffen sind, damit wir doch Einen

haben, der uns auf unsere Fragen antworte? — Ei freilich. —

V. So komm denn, sprach ich, und betrachte es so. Die Aehnlichkeit zwischen Staat und Mann im Sinne behaltend und so einzeln sie theilweise betrachtend, gieb die Zustände von beiden an. — Was für welche? sagte er. — Zuerst, sprach ich, um vom Staate zu handeln, nennst Du einen tyrannisch beherrschten Staat frei oder knechtisch? — Im höchsten Grade knechtisch. — Aber Du siehst ja doch darin Herren und Freie. — Ich sehe wohl, sagte er, ein Weniges der Art; das Ganze aber, wenn ich es sagen soll, und das Vorzüglichste in ihm ist in einer ehrlosen und unseligen Knechtschaft. — Wenn nun, entgegnete ich, der Mann dem Staate ähnlich ist, muss dann nicht auch in ihm dieselbe Ordnung sich vorfinden, und seine Seele voll Unfreiheit und vielfältiger Knechtschaft sein, und gerade die Theile derselben in der Knechtschaft sein, welche die edelsten waren, und nur ein kleiner, und zwar der werthloseste und ausschweifendste, herrschen? — Nothwendig, sagte er. — Wie nun? Wirst Du sagen, dass eine solche Seele knechtisch sei oder frei? — Knechtisch, sage ich, gewiss. — Und weiter, der knechtische und tyrannisch beherrschte Staat thut wohl am wenigsten, was er will? — Gewiss. — So wird auch wohl die tyrannisch beherrschte Seele am wenigsten thun, was sie gern wollte, wenn man nämlich von der ganzen Seele redet, sondern wie sie immer vom Stachel mit Gewalt getrieben wird, muss sie auch immer voll Schrecken und Reue sein. — Wie sollte sie nicht! — Aber arm oder reich, welches muss wohl ein tyrannisch beherrschter Staat sein? — Arm. — So muss folglich auch eine tyrannische Seele immer ärmlich und ungesättigt sein. — Allerdings, sprach er. — Und wie? muss nicht ein [**578** solcher Staat und ein solcher Mann immer voller Furcht sein? — Sehr nothwendig. — Und glaubst Du, dass Du in irgend einem andern mehr Klagen und Seufzer und Angst und Weh antreffen wirst? — Nirgends. — Und glaubst Du, dass dergleichen in irgend einem andern Manne mehr sein wird als in diesem tyrannischen, der von wollüstiger Liebe und anderen Begierden ganz verstört ist? — Woher wohl? sagte er. — Auf Alles dieses und noch mehr dergleichen hast Du wohl eben gesehen,

als Du diesen Staat für den unseligsten unter allen erklärtest. — Und mit Recht doch wohl, sagte er. — Ja freilich, sprach ich. Aber was urtheilst Du nun mit Hinsicht auf eben dieses von dem tyrannischen Mann? — Dass er bei Weitem der unseligste ist, sagte er, von allen Anderen insgesammt. — Dieses, sprach ich, ist wohl nicht mehr ebenso richtig gesagt. — Wie so? sprach er. — Ich denke nicht, sagte ich, dass dieser schon der am meisten Solche ist. — Aber wer denn? — Der Folgende wird Dir vielleicht doch noch unseliger zu sein scheinen als dieser. — Welcher nur? — Derjenige Tyrannische, sprach ich, welcher sein Leben nicht zu Ende bringt, ohne ein öffentlicher Mann geworden zu sein, sondern so unglücklich ist, dass ihm durch ein ungünstiges Geschick die Gelegenheit geboten wird, ein Tyrann zu sein. — Ich ahne wohl, sagte er, dass nach dem vorher Vorgetragenen Du Recht hast. — Schön, sprach ich, aber dergleichen muss man nicht meinen, sondern es sehr genau nach folgender Regel überlegen. Denn es fragt sich hier um das Wichtigste, nämlich gut leben oder schlecht. — Vollkommen richtig, sprach er. Sieh also zu, ob ich Recht habe. Mir däucht nämlich, wir müssen von hier aus die Sache betrachten. — Von wo aus? — Indem wir auf die reichen Leute sehen in den Städten, welche sich viele Sklaven halten. Denn diese haben doch so viel Aehnliches mit den Tyrannen, dass sie über Viele herrschen; nur in der Menge hat Jener den Vorzug. — Den hat er freilich. — Nun weisst Du doch, dass diese ganz getrost sind und sich vor ihren Hausleuten keineswegs fürchten. — Woher sollten sie sich auch fürchten! — Freilich gar nicht, erwiderte ich; aber merkst Du auch die Ursache? — Ja, weil die ganze Stadt jedem Einzelnen Beistand leistet. — Ganz recht, sprach ich. Wie aber, wenn ein Gott einen Mann, der funfzig und mehr Sklaven hat, aus der Stadt wegnähme und ihn selbst mit Weib und Kind und seiner übrigen Habe sowohl als seinen Hausleuten in eine Wüste setzte, wo ihm nun kein andrer Freier zu Hülfe kommen könnte: was meinst Du wohl, in wie grosser Furcht er schweben würde wegen seiner selbst und seiner Kinder und seiner Gattin, ob sie nicht durch
579] die Hausleute umkommen würden. — In der allergrössten, sprach er, denke ich. — Wird er dann nicht

etwa einige von seinen Sklaven verhätscheln müssen und ihnen vielerlei versprechen und sie freilassen ohne weiteren Grund, und sich so als einen Schmeichler seiner eigenen Diener darstellen? — Gar sehr nothwendig, sagte er, oder untergehen. — Wie aber, sprach ich, wenn der Gott ihm rundum viele Solche als Nachbarn einsetzte, die es gar nicht leiden möchten, dass Einer auf solche Weise Andere beherrsche, vielmehr wo sie irgend eines Solchen habhaft würden, ihn mit den ärgsten Strafen belegten? — So würde er, sagte er, in noch viel ärgerer Noth sein, denke ich, wenn auf allen Seiten von lauter Feinden bewacht. — Ist aber nicht in der That der Tyrann in einer solchen Gefangenschaft gehalten, der von Natur ein Solcher ist, wie wir ihn beschrieben haben, voll der mannichfaltigsten Besorgnisse sowohl als Begierden? Wie sehr auch seine Seele lecker ist nach neuen Genüssen, so ist er doch der Einzige in der Stadt, der nicht einmal wagen kann, irgend wohin auszureisen noch zu schauen, was anderen freien Männern Verlangen erregt, sondern er lebt die meiste Zeit in sein Haus vergraben wie ein Weib, und beneidet es auch den anderen Bürgern, wenn Einer auswärts reisen will und etwas Treffliches sehen. — Auf alle Weise, sagte er. —

VI. Um so grosse Uebel reicher also ist der Mann, wenn er, in sich selbst so schlecht verwaltet, dass Du ihn schon als einen solchen tyrannenartigen für den unseligsten erklärtest, nun noch dazu nicht für sich zurückgezogen leben kann, sondern von irgend einem Geschick genöthigt wird, die tyrannische Herrschaft zu ergreifen und, unfähig wie er ist, sich selbst zu beherrschen, versuchen muss, Andere zu regieren, wie wenn Einer mit einem kränklichen und sein selbst nicht mächtigen Leibe doch nicht dürfte Ruhe halten, sondern im körperlichen Wettstreit und Kampf mit Anderen sein Leben hinbringen müsste. — Sehr ähnlich ist dieses, sagte er, und vollkommen Recht hast Du, o Sokrates. — Ist also nicht dieses, sprach ich, mein lieber Glaukon, ein vollkommen elender Zustand, und lebt nicht doch noch unseliger als der, dessen Leben Du für das unseligste erklärtest, der Tyrann? — Offenbar ja, sagte er. — So ist demnach in Wahrheit, und wenn es Einer auch nicht glaubt, der

rechte Tyrann auch ein rechter Sklave, vermöge der ärgsten Augendienerei und Knechtschaft und als ein Schmeichler der schlechtesten Menschen. Und keineswegs etwa erfüllt er seine Begierden, sondern fast an Allem fehlt es ihm, und der Wahrheit nach erscheint er arm, wenn Einer die ganze Seele versteht ins Auge zu fassen; und sein ganzes Leben lang immer in Furcht und voll Krampf und Schmerzen, wenn er anders in gleichem Zustande ist wie der Staat, über den er gebietet. Und dem gleicht er
580] doch; nicht wahr? — Gar sehr, sagte er. — Und nun werden wir dem Mann auch das noch zutheilen müssen, was wir auch vorher schon sagten, dass er nämlich neidisch, treulos, ungerecht, freundlos, frevelhaft, gottlos, aller Schlechtigkeit Pfleger und Beschützer eben der Herrschaft wegen noch mehr sein und immer mehr werden muss als zuvor; und dass er aus allen diesen Gründen mehr als sonst Jemand selbst unglückselig ist, und auch diejenigen, die ihm nahe stehen, zu solchen macht. — Kein Vernünftiger, sagte er, wird Dir das widersprechen. — So komm denn, sagte ich, und wie, wer in irgend einer Sache über Alle durchweg richten soll, sein Urtheil abgiebt, so sprich auch Du jetzt aus über Alle, welcher von ihnen nach Deiner Meinung an Glückseligkeit der Erste ist und welcher der Zweite, und so der Reihe nach über alle Fünf, den Königlichen, den Timokratischen, den Oligarchischen, den Demokratischen, den Tyrannischen. — Leicht, sagte er, ist ja das Urtheil. Denn nach der Ordnung, wie sie aufgetreten sind, weise ich ihnen, wie Chören, ihren Rang an, sowohl an Tugend und Schlechtigkeit als an Glückseligkeit und dem Gegentheil. — Sollen wir nun einen Herold dingen, fragte ich, oder rufe ich selbst aus: Ariston's Sohn hat den Spruch gethan, der Trefflichste und Gerechteste sei auch der Glückseligste; dies sei aber der am meisten königlich Gesinnte und sich selbst königlich Beherrschende; der Schlechteste aber und Ungerechteste sei auch der Unseligste, und dies sei der am meisten tyrannisch Gesinnte und auch sich selbst sowohl wie den Staat so tyrannisch als möglich Beherrschende. — Das sei ausgerufen! sagte er. — Soll ich etwa noch dazu setzen, fragte ich, dass dies gilt, einerlei, ob es allen Menschen und Göttern entgeht oder nicht,

dass sie solche sind? — Das setze hinzu! sprach er. [229])

VII. Wohl denn! sagte ich. Dies also sei unser erster Beweis; der zweite aber dürfte, wenn Du meinst, dieser sein. — Welcher ist dies? — Wenn doch, wie der Staat in drei Gattungen getheilt ist, so auch eines Jeglichen Seele in dreierlei: so wird, wie mich dünkt, noch ein andrer Beweis möglich sein. — Und was für einer wäre das? — Dieser: Für diese drei zeigen sich mir auch dreierlei Arten von Lust, für jede einzelne eine besondere; und ebenso auch dreierlei Begierden und Regierungen. — Wie meinst Du dies? sprach er. Das Eine, sagen wir, war doch, womit der Mensch lernt, das Andre, womit er sich ereifert, das Dritte aber konnten wir seiner Vielartigkeit wegen nicht mit einem einzigen ihm eigenthümlichen Namen benennen, sondern was es Grösstes und Stärkstes in sich schloss, danach benannten wir es. Das Begehrliche nannten wir es wegen der Heftigkeit der auf Speise und Trank und Liebessachen und, was hiermit sonst noch zusammenhängt, bezüglichen Begierden, und

---

229) Der erste Beweis, den hier Plato giebt, dreht sich, wie man leicht bemerkt, im Kreise. Dem tyrannisch beherrschten Staate soll die Freiheit fehlen; allein auch Plato hat in seinem Staate eine strenge Ordnung. In jenem und in dem tyrannischen Manne soll das Edelste gerade in Knechtschaft sein; allein in diesem „edel“ ist bereits das vorausgenommen, was zu beweisen ist. Das Weitere bezieht sich wieder auf die besonderen Verhältnisse einzelner Tyrannen, die nicht in der Natur dieser Staatsform liegen, sondern in besonderen hinzutretenden Umständen. Schon aus der damaligen Geschichte Griechenlands konnte Plato eine grosse Zahl Männer entgegengestellt werden, welche die Tyrannis im griechischen Sinne geübt hatten und doch von diesen Uebeln fern geblieben waren, welche Plato ihnen hier zutheilt. Ueberhaupt kann diese Art der Betrachtung unmöglich den Kern der hier gestellten Frage erledigen, weil Jeder den Andern nur nach dem Maassstabe seiner Empfindung und Empfänglichkeit beurtheilt, und das Glück verschiedener Personen sich überhaupt aller Messung entzieht, wie aus dem Folgenden sich ergeben wird.

581] das Geldliebende auch, weil vorzüglich durch Geld die Begierden dieser Art befriedigt werden. — Und recht war das wohl, sprach er. — Wenn wir also auch von der hierher gehörigen Lust und Liebe sagten, dass sie auf Gewinn und Nutzen gehe: so würden wir uns in der Erklärung doch auf ein Hauptstück stützen, so dass wir uns selbst doch immer etwas Bestimmtes dächten, so oft wir diesen Theil der Seele aussprechen? und wenn wir ihn also das Geldliebende und Eigennützige nennten, so wäre er richtig benannt? — Das scheint mir wenigstens, sagte er. — Wie aber das Zornartige? sagen wir nicht doch, dass dieses auf das Machthaben und Siegen und Berühmtsein ganz und gar ausgehe? — Allerdings. — Wenn wir dies also das Ehrliebende und Streitlustige überschrieben, würde das wohl angemessen sein? — Vollkommen angemessen gewiss. — Wiederum womit wir lernen, davon ist doch Jedem offenbar, dass es ganz und gar immer darauf gestellt ist, die Wahrheit zu wissen, wie es mit der steht, und dass um Geld und Ruhm dieses unter allen dreien sich am wenigsten kümmert. — Bei Weitem. — Nennen wir also dieses lernlustig und weisheitliebend, so ist es wohl seiner Art und Weise gemäss benannt? — Wie sollte es nicht! — Nun aber, sprach ich, herrscht doch auch in den Seelen der Einen dieses, der Anderen ein andres von diesen, welches sich eben trifft? — So ist es, sagte er. — Deshalb nun lass uns zuvörderst sagen, dass es auch drei Arten von Menschen giebt, eine weisheitliebende, eine streitlustige und eine eigennützige. — Offenbar wohl. — Dann auch drei Arten von Lust, jedem von diesen eine zugehörig. — Allerdings. — Weisst Du auch wohl, sprach ich, dass wenn Du drei solche Menschen jeden besonders fragen wolltest, welche von diesen drei Lebensweisen die angenehmste sei, dann Jeder seine eigene vorzüglich herausrühmen wird? Und der Gewerbsmann wird sagen, im Vergleich mit dem Geldschaffen sei die Lust an der Ehre oder den Kenntnissen gar nichts werth, ausgenommen wenn etwas der Art Geld bringt. — Gewiss! sagte er. — Und wie der Ehrliebende? sprach ich. Hält der nicht die Lust am Gelde für etwas Gemeines; und wiederum die am Lernen, wenn eine Kenntniss nicht Ehre bringt, für leeren Dunst und Possenspiel? — So ist es, sagte er. — Und der

Weisheitliebende, sollen wir nicht etwa annehmen, der glaube, von den andern Arten der Lust im Vergleich mit der, die Wahrheit zu wissen, wie sie sich verhält, und, immer lernend, mit etwas der Art zu verkehren, dass sie es eben nicht sonderlich weit in der Lust gebracht haben, und er nenne sie recht eigentlich durch die Noth zwingende, weil er diese andern gar nicht brauchen würde, wenn die Noth nicht wäre? — Das, sagte er, müssen wir ja genau wissen. —

VIII. Wenn nun also, sprach ich, die Lust jeder Gattung mit den anderen im Streit ist, und so auch jede Lebensweise selbst, und zwar nicht über das edler oder schändlicher leben und schlechter oder besser, sondern eben über das angenehmer und schmerzloser selbst, wie können wir denn erkennen, wessen Aussage die richtigste ist?[230]) — Dies, sagte er, weiss ich nicht sonder- [582

---

230) Hier kommt Plato auf die zu Erl. 229 berührte Frage über die Vergleichbarkeit und Abschätzung der verschiedenen Arten der Lust. Diese Frage ist von der Philosophie bisher viel zu leicht behandelt worden. Um das Sittliche möglichst hoch zu heben, hat man die Lust nicht verächtlich genug behandeln zu können geglaubt, und so strotzen denn alle Systeme von falschen Behauptungen über diese so überaus wichtigen Zustände der Seele. In der Regel hat man sich dabei nur an die äusseren Ursachen der Lust gehalten und dabei die zweite Bedingung, die innere Empfänglichkeit für die verschiedenen Arten der Lust, übersehen. Erst wenn diese beiden Momente zusammengenommen werden, tritt die Erkenntniss ein, dass in diesem Gebiete dieselbe Gesetzlichkeit herrscht wie in der äussern Natur. Ebenso hat man die verschiedenen Arten der Lust mit grosser Nachlässigkeit behandelt. Selbst Spinoza, der in seiner Ethik hierbei noch das Beste geboten, hat, durch seine spekulative Methode verleitet, dieses Gebiet nicht naturgemäss erschöpft. Ein Versuch, dieses Gebiet vollständiger und wissenschaftlicher darzustellen, ist in B. XI. 23—47 gemacht worden, wohin hier verwiesen werden muss.

Plato theilt hier die Lust in drei Arten, nach den drei unterschiedenen Haupt-Trieben des Menschen. Er folgert hier überhaupt aus dem Begehren die Lust; allein

lich zu sagen. — Betrachte es doch so. Womit muss denn das beurtheilt werden, was richtig beurtheilt werden soll? Nicht mit Erfahrung Einsicht und Vernunftgründen?

---

in Wahrheit ist die Lust das Ursprüngliche und Erste; und nur weil sie mit gewissen Ursachen regelmässig verbunden ist, werden diese Ursachen begehrt. Auch hat nicht das Begehren den Unterschied an sich, sondern die Lust; jenes ist immer dasselbe und wird durch den Unterschied des Gegenstandes, den es begehrt, nicht berührt; wie der Wind Wind bleibt, mag er nach Süden oder nach Norden treiben. Vergleicht man die von Plato aufgestellten Arten der Lust mit den acht Arten in B. XI. 27, so erhellt, dass die wahrheitsliebende Lust Plato's die dort bezeichnete Lust aus dem Wissen ist und zwar nur diejenige Art, welche aus dem Wissen, des Allgemeinen entsteht (B. XI. 29). Die Lust der Ehrliebenden und Streitlustigen fällt in die dort aufgestellte Lust aus der Ehre und der Macht; indess sind letztere umfassender; die Lust des Geldliebenden und Eigennützigen müsste nun, wenn Plato das Gebiet erschöpft hätte, alle übrigen dort aufgestellten Arten umfassen. Dies ist aber nicht der Fall; nur ein Theil der dort erwähnten Lust aus dem Körper, aus der kommenden Lust und aus dem Leben würde darunter fallen. Insbesondere fehlt bei Plato die Lust aus fremder Lust (die Liebe mit ihrem Gegentheil, dem Hass), die Lust aus dem Bilde der Lust (Genuss des Schönen und der Kunst) und der grössere Theil der Lust aus kommender Lust (Hoffnung). Ueberdies ist die Eintheilung Plato's deshalb fehlerhaft, weil er nicht auf die Elemente zurückgeht, sondern bei den entferntern Mitteln der Lust, wie dem Gelde, stehen bleibt. Das Geld kann aber aus allen drei Arten der Lust, die Plato aufstellt, begehrt werden, weil es ebenso als Mittel für die Wahrheit, wie für die Ehre und wie für die sinnliche Lust dienen kann; auch jene Wahrheitsliebenden brauchen Bücher, Sammlungen, und jene Ehrliebenden Waffen und Soldaten, jene um die Wahrheit, diese um die Ehre zu erlangen.

Abgesehen von diesen Mängeln, bleibt die Frage der Vergleichbarkeit der verschiedenen Arten der Lust, welche Plato hier behandelt, zu prüfen. An sich ist bekannt,

Oder weiss Einer ein besseres Hülfsmittel als diese? — Woher doch! sagte er. — So schaue denn. Welcher von diesen drei Männern ist wohl der erfahrenste in allen diesen Arten der Lust, von denen die Rede war? Dünkt Dich der Eigennützige, wenn er nun die Wahrheit selbst, was sie ist, kennen lernt, erfahrener zu sein in der Lust

---

dass Jeder diese Vergleichung und Abschätzung für seine eigenen verschiedenen Arten der Lust und des Schmerzes fortwährend anstellt. Die meisten Entschlüsse im täglichen Leben beruhen auf solchen Abschätzungen. An sich liegt also die Möglichkeit oder Messung dieser Zustände vor, wenn auch nicht in der Genauigkeit, wie sie an äussern Dingen ausführbar ist. — Die Schwierigkeit entsteht erst, wenn die Lustgefühle verschiedener Menschen mit einander verglichen werden sollen. Da Jeder nur seine eigene Lust wahrnehmen kann, so hat er für die fremde nur den Anhalt an der äussern Ursache von dessen Lust. Er überlegt, welche Lust diese äussere Ursache ihm selbst gewähren würde, und dadurch ist er im Stande, die fremde Lust in der Form der möglichen eigenen Lust mit seiner wirklichen eigenen zu vergleichen und abzuschätzen. Dies würde das Ergebniss nur wenig stören, wenn die Lust nur die Wirkung dieser äussern Ursache allein wäre; allein sie ist wesentlich und allemal noch von einem zweiten Faktor, nämlich von der innern Empfänglichkeit (B. XI. 36) bedingt. Diese kann höchst verschieden sein und ist es, wie Jeder an sich selbst erfährt, schon bei ein und demselben Menschen nach dem Unterschied der Zeiten und Verhältnisse. Diese Empfänglichkeit und ihr Grad ist aber der Wahrnehmung Anderer ebenfalls entzogen, und deshalb wird sie im gewöhnlichen Leben nur wenig beachtet, vielmehr die fremde Lust wesentlich nach der äussern Ursache und der eigenen Empfänglichkeit bemessen. So ist es denn erklärlich, dass diese Urtheile über die fremde Lust sehr verschieden und meist unrichtig ausfallen müssen, und dies ist denn auch der tiefere Grund, weshalb diese drei von Plato geschilderten Klassen der Menschen die Lust der Andern immer als die geringere erachten. Es fragt sich nun, ob diesem Fehler abgeholfen werden kann, und dies ist es, was Plato in dem nun Folgenden untersucht.

an der Erkenntniss, als der Weisheitliebende in der am Gewinn? — Weit gefehlt wohl! sagte er. Denn diesem ist es ja schon von seiner Kindheit an nothwendig, auch die anderen zu kosten; der Eigennützige aber, wenn er nun auch lernt, wie das Seiende geartet ist, braucht deshalb nicht nothwendig diese Lust zu kosten, noch eine Erfahrung davon zu machen, wie süss sie ist; vielmehr, wenn er auch dazu aufgeregt wäre, würde es ihm nicht leicht sein. — Also, sprach ich, hat vor dem Eigennützigen der Weisheitliebende bei weitem den Vorzug an Erfahrung in beiden Arten der Lust? — Bei weitem freilich. — Wie aber verhält er sich gegen den Ehrliebenden? Ist er wohl unerfahrener in der Lust am Geehrtwerden, als Jener in der am Weisesein? — Wohl nicht, sagte er; denn Ehre folgt ja doch, wenn sie nur wirklich erlangen, wonach Jeder strebt, ihnen Allen insgesammt. Denn auch der Reiche wird von Vielen geehrt und der Tapfere und der Weise, so dass von der Lust am Geehrtwerden, was sie sei, Alle eine Erfahrung haben. Die Anschauung des Wahren aber kann unmöglich ein Anderer gekostet haben, welche Lust sie bei sich führt, als nur der Weisheitliebende. — Von wegen der Erfahrung also, sagte ich, urtheilt dieser am trefflichsten unter allen jenen Männern. — Bei weitem. — Und auch er allein wird wohl nur mit Einsicht zur Erfahrung gekommen sein. — Wie anders! — Aber auch das Werkzeug, mittelst dessen die Sache beurtheilt werden muss, ist nicht das Werkzeug des Eigennützigen oder Ehrliebenden, sondern des Weisheitliebenden. — Welches doch? — Nach Vernunftgründen sagten wir ja doch, solle geurtheilt werden. Nicht wahr? — Ja. — Eben die sind aber doch das Werkzeug von diesem vorzüglich. — Wie sollten sie nicht! — Wenn also das zu Beurtheilende am besten nach Reichthum und Gewinnst beurtheilt würde, so müsste, was der Eigennützige lobt und tadelt, nothwendig das Richtigste sein. — Nothwendig ja. — Und wenn nach Ehre Sieg und Tapferkeit, dann wohl was der Streitlustige und Ehrliebende? — Offenbar. — Da aber nach Erfahrung, Einsicht und Vernunftgründen? — Nothwendig, sagte er, ist dann, was der Weisheitliebende und Vernunftliebende lobt, das Richtigste. — Von den drei Arten **583**] der Lust also wäre die desjenigen Theils der Seele,

vermöge dessen wir lernen, die angenehmste, und in welchem unter uns dieser herrscht, dessen Lebensweise die angenehmste? — Wie könnte es anders sein? sagte er. Da ja als gebührender Lobredner der Weise seine eigene Lebensart lobt. — Welches aber, sprach ich, sagt wohl der Richter, sei die zweite Lebensweise und die zweite Lust? — Offenbar wohl die des Kriegerischen und Ehrliebenden; denn sie steht ihm näher als die des Gewerbmannes. — Die letzte also, wie es scheint, ist die des Eigennützigen. — Wie anders? sprach er.[231]) —

---

231) Hier sucht Plato die Lösung der zu Erl. 230 angedeuteten Schwierigkeit zu geben; sie soll darin liegen, dass nur der Weisheitliebende alle Arten der Lust aus eigener Erfahrung kennt, und dass er allein die tüchtigen Mittel zu ihrer Abschätzung in seiner Weisheit besitzt.

Es liegt diesem Gedanken das Richtige zu Grunde, dass, um überhaupt eine Lust abschätzen zu können, man sie selbst empfunden haben müsse. Insoweit hat Plato Recht. Allein im Uebrigen verfällt auch er in den zu Erl. 230 gerügten Irrthum, die Lust nur nach der äussern Ursache und nicht auch nach der innern Empfänglichkeit zu beurtheilen, und doch ist gerade diese offenbar bei diesen drei Arten der Menschen eine verschiedene für die verschiedenen Arten der Lust. Der Ehrliebende ist ein Solcher eben nur deshalb, weil ihm die Lust aus der Ehre nach seiner Individualität und Empfänglichkeit eine höhere Lust gewährt als die Wahrheit und das Geld. Denn ohnedies würde er ganz unzweifelhaft nicht nach Ehre, sondern nach Wahrheit oder nach dem Gelde streben. Wenn also wirklich nun der Weisheitliebende Derjenige wäre, der allein alle Arten der Lust erfahren hätte, ein Satz, der nicht einmal richtig ist, und wenn er auch der Bestbefähigtste zur Abschätzung wäre, so bliebe sein Urtheil dennoch unzuverlässig, weil er dabei nur seine eigene Empfänglichkeit zum Grunde legt, aber nicht die des Ehrsüchtigen oder Geld-Begehrlichen.

So zeigt sich dieser zweite Beweis Plato's ebenso unzureichend wie der erste. Der Fehler kommt daher, dass Plato das Begehren als das Erste setzt, während das Erste doch die Lust ist; und dass er den Unterschied der innern Empfänglichkeit nicht beachtet. Es ist also auch hier

IX. Dies wären also nun zwei Gänge hinter einander, und zweimal hätte der Gerechte den Ungerechten besiegt; dem dritten aber ganz nach olympischer Weise für den rettenden uud olympischen Zeus, siehe nun zu, dass nämlich die Lust der Andern, ausser der des Weisen, auch nicht ganz wahr ist noch auch rein, sondern ein trüber Schattenriss gleichsam, wie ich glaube von einem der Weisen gehört zu haben; und dies wäre doch die grösste und entscheidenste Niederlage.[232]) — Bei weitem; aber wie meinst Du dies? — So, sprach ich. Ich denke es zu finden, wenn Du mir antwortest, indem ich es mit Dir suche. — So frage denn! sagte er. — Sprich also, hub ich an; sagen wir nicht, Schmerz sei das Gegentheil der Lust? — Allerdings. — Und weder Lust haben noch Schmerz sei auch etwas? — Etwas gewiss. — Also zwischen diesen beiden in der Mitte eine gewisse Ruhe der Seele in Bezug hierauf? oder meinst Du es nicht so? — Vollkommen so, sagte er. — Und besinnst Du Dich nicht

---

im letzten Grunde die unvollständige und mangelhafte Beobachtung des Seienden, welche die Spekulation Plato's auf Abwege gerathen lässt; ein Umstand, welcher überhaupt als die Ursache für alle Irrthümer Plato's sich nachweisen lässt. — An solchen Beispielen erkennt man am besten die innere Schwäche jenes spekulativen Prinzips, was mit dem Denken allein die Wahrheit erreichen will, und das Nichtige des Hochmuths, mit dem es die Wahrnehmung verachtet. — Diese hier erörterte Frage ist von Plato auch in seinem Philebos und Gorgias behandelt worden; doch ist die Erörterung hier als die letzte und als die anzusehen, welche auch die letzte und wahre Meinung Plato's bietet.

[232]) Im zweiten Beweise hat Plato die Lust der verschiedenen Klassen gleichsam nur nach der Quantität bemessen und danach für den Weisen entschieden. Hier, im dritten Beweis, geht er nun auf die Qualität der verschiedenen Lust-Arten ein und sucht auch hier den Vorzug der Lust des Weisen darzulegen. Im ersten Beweise lag der Kernpunkt in dem Schmerz, der in dem tyrannischen Mann neben seiner Lust entsteht und diese unterdrückt. So bewegt sich jeder dieser Beweise in einer andern Richtung.

auf die Reden der Kranken, die sie führen, wenn sie krank sind? — Was für welche? — Dass doch nichts angenehmer sei als Gesundsein; aber ehe sie krank geworden, sei ihnen ganz entgangen, dass jenes das Angenehmste sei. — Sehr wohl besinne ich mich, sagte er. — Und hörst Du nicht auch die, welche in heftigen Schmerzen liegen, sagen, es sei nichts angenehmer, als wenn der Schmerz aufhört? — Das höre ich. — Und nun merkst Du wohl, dass es noch viele andere Umstände giebt, worin die Menschen, wenn es ihnen verdriesslich geht, den Zustand, wo sie keinen Verdruss haben und die Ruhe in dieser Beziehung als das Allerangenehmste preisen, nicht aber das Lust-haben. — Dies wird ihnen vielleicht, sagte er, eben dann angenehm und wohlthuend, die Stille. — Und wenn Einer aufhört, Lust zu empfinden, dann wird wohl, sagte ich, die Stille der Lust ihm schmerzlich sein. — Vielleicht, sagte er. — Was wir also nur eben zwischen beiden zu sein behaupteten, die Ruhe, das wird wohl Beides sein, Schmerz sowohl als Lust.[233]) — So scheint es. — Ist denn aber auch möglich, dass, was keines von beiden ist, Beides werde? — Nein, scheint mir. — Wenn aber das Angenehme in der Seele entsteht und das Unangenehme, so ist doch Beides eine Bewegung.

---

233) Plato behandelt hier eine sehr interessante Frage, die B. XI. 44 näher erörtert und als eine Täuschung der Selbstwahrnehmung dargelegt worden ist. Plato hat Recht, wenn er Lust und Schmerz Beides als ein Seiendes und nicht blos als Relatives behandelt. Da alle Gefühle aber einen Grund haben, so kann dieser allmählich so abnehmend vorgestellt werden, dass er gleich Null wird. Dieses wäre der Punkt, den Plato als die Mitte oder als Ruhe bezeichnet. Die Täuschung liegt nun darin, dass die Menschen das Aufhören einer Lust schon als Schmerz und das Aufhören eines Schmerzes schon als Lust behandeln, obgleich doch in beiden Fällen sie erst auf jenem Punkt der Ruhe oder Mitte sich befinden, wo noch gar kein Gefühl besteht. B. XI. 28 sind Beispiele aus dem täglichen Leben dazu beigebracht, die dies erläutern werden. Auch Plato erklärt solche Urtheile für ein „Gaukelspiel“ und stimmt insoweit mit dem Realismus überein.

584] Oder nein? — Ja. — Und das weder Schmerzliche noch Angenehme, hatte sich uns das nicht doch eben als eine Ruhe und als etwas zwischen diesen beiden gezeigt? — So hatte es sich freilich gezeigt. — Wie kann man also mit Recht das Nicht-Schmerzhaben für angenehm halten und das Nicht-Lustempfinden für schmerzvoll? — Gar nicht. — Also auch dieses ist nicht, sprach ich, sondern die Ruhe erscheint nur jedesmal neben dem Schmerzlichen angenehm und neben dem Angenehmen schmerzlich; und an diesen Erscheinungen ist nichts Gesundes in Bezug auf das Wesen der Lust, sondern sie sind ein Gaukelspiel. — Wie wenigstens, sagte er, unsere Rede andeutet. — So sieh denn, sprach ich, auf solche Lust, welche nicht aus Schmerz entsteht, damit Du nicht etwa für jetzt glaubst, dieses Beides verhalte sich so, dass Lust das Aufhören des Schmerzes sei, und Schmerz das Aufhören der Lust.[234]) — Wohin also, und welche meinst Du? — Gar viele, sagte ich, giebt es auch andere, wenn

---

[234]) Plato tritt hier sehr entschieden Denen entgegen, welche die Lust nur aus dem Schmerze oder den Schmerz nur aus der Lust ableiten wollen, wozu auch Kant gehört (B. XIV. 138), indem sie annehmen, dass, um Lust zu empfinden, ein Schmerz vorhergegangen sein müsse. Es ist sehr natürlich, dass solche Systeme dann zu der Konklusion kommen müssen, nur Eines von beiden sei ein Positives und das Andere nur eine Abnahme von jenen, wie die Kälte nur als Abnahme der Wärme aufgefasst zu werden pflegt. In diesem Sinne hat bekanntlich Schopenhauer den Schmerz für das allein Positive erklärt; allein man kann, wenn man einmal die Selbstwahrnehmung nicht beachten will, die Sache auch umdrehen und mit demselben Recht die Lust als das allein Positive nehmen.

Diesen Ansichten tritt nun Plato hier entgegen, indem er jener Scheinlust und jenem Scheinschmerz, die in Wahrheit nur den Ruhepunkt zwischen beiden je nach dem Standpunkte des Urtheilenden bezeichnen, den wahren Schmerz und die wahre Lust entgegenstellt, die beide ein Positives und Seiendes sind.

Du aber willst, so betrachte gleich die angenehmen Empfindungen des Geruchs. Denn diese entstehen, ohne dass man vorher die mindeste Unlust gehabt, plötzlich in grosser Stärke, und wenn sie aufgehört haben, lassen sie nicht eine Spur von Unlust zurück. — Vollkommen richtig, sagte er. — So wollen wir denn nicht glauben, die Befreiung von der Unlust sei reine Lust, noch die von der Lust solche Unlust. — Freilich nicht. — Aber doch, sagte ich, sind wenigstens die durch den Leib zur Seele gelangenden und vorzüglich so genannten Lüste die meisten beinahe und grössten von dieser Art, Erledigungen von Schmerzen. — Das sind sie freilich. — Und nicht wahr, die über Zukünftiges aus der Erwartung entstehenden Vorempfindungen, angenehme und unangenehme, verhalten sich ebenso? — Ebenso. —

X. Weisst Du nun wohl, wie diese insgesammt beschaffen sind, und womit vorzüglich zu vergleichen? — Womit? — Nimmst Du auch an, sprach ich, dass es in den Dingen ein Oben giebt und ein Unten und eine Mitte? — Ich gewiss. — Und wenn Einer sich von unten nach der Mitte bewegt, meinst Du, dass er etwas Anderes glauben werde, als sich nach oben zu bewegen? und wenn er, in der Mitte zur Ruhe gelangt, dahin schaut, woher er gekommen ist, wird er wohl etwas Anderes glauben, als oben zu sein, da er das wahre Oben nicht gesehen hat? — Beim Zeus! sagte er, ich glaube nicht, dass ein Solcher etwas Anderes glauben wird. — Aber wenn er nun wieder in Bewegung käme, so würde er glauben, sich nach unten zu bewegen, und würde auch recht glauben? — Wie sollte er nicht? — Und das Alles würde ihm doch begegnen, weil er keine Kunde hätte von dem, was wahrhaft oben ist und unten und in der Mitte? — Offenbar. — Kannst Du Dich also wundern, wenn auch die der Wahrheit Unkundigen sowohl von vielen anderen Dingen keine gesunden Vorstellungen haben, als auch zu Lust und Unlust sich so verhalten, dass wenn sie nach der Unlust hin sich bewegen, sie richtig glauben und wirklich Unlust haben, wenn aber von der Unlust [**585** weg nach der Mitte hin, Wunder wie sehr glauben zur Erfüllung und zur Lust zu gelangen; aber wie wenn man Graues neben Schwarzem sieht aus Unkunde des Weissen,

so, indem sie neben der Schmerzlosigkeit die Unlust betrachten, aus Unkunde der Lust sich täuschen? [235]) — Beim Zeus! sprach er, ich würde mich nicht wundern, sondern weit mehr, wenn es nicht so käme. — So be-

---

[235]) Plato sucht hier jene Täuschung über die Scheinlust und den Scheinschmerz zu erklären. Er benutzt den analogen, nahe liegenden Fall mit der Bewegung. So scheinbar diese Erklärung ist, so bleibt sie doch immer ein Gleichniss, was bedenklich ist, weil gerade das Wesentliche in diesem, die Bewegung, innerhalb der Gefühle nicht besteht, sondern nur gleichnissweise in sie verlegt wird. Die Erklärung ist vielmehr zunächst einfacher dadurch zu gewinnen, dass eine Erleichterung des Schmerzes vorliegt, welche nur falsch benannt wird; ebenso ist es mit der Minderung der Lust. Der Irrthum liegt nur in der Art der Benennung des Zustandes. Man gebraucht die Worte, die im strengen Sinne nur den positiven Gegensatz bezeichnen, schon für die Minderung in dem andern, weil sie dem Gegensatze näher bringt; ähnlich wie man die Abnahme der Kälte im Winter oft schon als Wärme bezeichnet, wenn auch die Temperatur noch unter dem Gefrierpunkt geblieben ist. Insoweit wäre hier keine Täuschung in der Sache vorhanden, sondern nur ein zweideutiger Sprachgebrauch. Indess lässt sich nicht leugnen, dass der Zustand einer verlorenen Lust (eines durch den Tod verlorenen Kindes z. B.) dem Betreffenden wirklich als Schmerz gilt und z. B. im Vergleich zu dem positiven Schmerz aus einer Wunde für stärker als dieser erklärt wird. Insoweit liegt mehr vor als ein falscher Sprachgebrauch; es besteht dann eine wirkliche Täuschung über diesen Zustand, welche sich daraus erklärt, dass dieser Zustand der Lust (die Freude an dem Kinde) längere Zeit angehalten und zu einem dauernden und regelmässigen Zustande geworden war, welcher dem Betreffenden vermöge des Gesetzes der Abstumpfung (B. XI. 38) nicht mehr als etwas Besonderes, nicht als eine besondere Lust galt, sondern gleichsam zu dem Ruhepunkte zwischen Schmerz und Lust geworden war, von dem ab erst diese bemessen wurden. Es ist dann natürlich, dass wenn die Ursache jener dauernden Lust erlischt, dieses Sinken der Lust als Schmerz empfunden wird; eben weil

trachte es denn, sagte ich, einmal so. Sind nicht Hunger und Durst und dergleichen gewisse Leerheiten des körperlichen Zustandes? — Wie sollten sie nicht? — Unwissenheit und Unverstand aber, sind die nicht wiederum ebenso eine Leerheit in dem Zustande der Seele? — Freilich wohl. — Angefüllt also würde, wer Nahrung zu sich nimmt, und wer Verstand bekommt? — Was sonst? — Welches ist aber die wahrhaftere Anfüllung, die mit einem Minder- oder die mit einem Mehr-Seienden? — Offenbar die mit einem Mehr. — Welche von beiden Gattungen nun, glaubst Du wohl, habe mehr Antheil am reinen Sein, die, wozu Brot und Getränk und Gekochtes und alle Nahrungsmittel insgesammt gehören, oder die Gattung der richtigen Vorstellung und der Wissenschaft und des Verstandes und Alles dessen insgesammt, was Tugend ist? Beurtheile es aber so. Was an dem sich immer Gleichen und Unsterblichen haftet und an der Wahrheit, sowohl solcherlei selbst seiend als auch in solchem entstehend, dünkt Dich dies in höherem Grade zu sein, oder das an dem nie sich selbst Gleichen und Sterblichen als selbst solches, oder in solchem entstehend? — Bei Weitem mehr, sagte er, das an dem immer sich selbst Gleichen. — Also das Wesen des sich immer Gleichen, hat das mehr am Sein Antheil als am Wissen? — Keineswegs. — Und wie an der Wahrheit? — Auch das nicht. — Wenn aber Etwas weniger an der Wahrheit Theil hat, hat es dann auch weniger Theil am Sein? — Nothwendig. — Ueberhaupt also wird das zur Pflege des Leibes Gehörige in seinen verschiedenen Arten minder als die Arten des zur Pflege der Seele Gehörigen an der Wahrheit und dem Sein Antheil haben? — Bei Weitem wohl. — Und meinst Du nicht ebenso auch, der Leib minder als die Seele? — Ich gewiss. — Wird also nicht auch das mit wahrhafter Seiendem Angefüllte, selbst auch wahrhafter Seiende, wahrhafter angefüllt als das mit minder Seiendem und selbst minder Seiende? — Wie könnte es anders sein! —

---

der Ruhepunkt, nach dem die Schätzung geschieht, verschoben worden ist.

In dieser Weise dürften diese Erscheinungen die tiefere Erklärung erhalten, welche mit dem blossen Gleichniss Plato's nicht erreicht werden kann.

Wenn also mit der Natur Angemessenem angefüllt werden angenehm ist, so würde auch das wahrhafter und mit wahrhafter Seiendem Angefüllte sich wirklicher und wahrhafter wohlbefinden in wahrhafter Lust; dem aber minder Seiendes zugetheilt wird, das würde auch minder wahrhaft und auf die Dauer angefüllt werden und hätte nur Theil an einer unzuverlässigen und minder wahrhaften Lust.[236]) — Ganz nothwendig, sagte er. — Die also der **586**] Einsicht und Tugend bar sind, in Schmausereien

---

[236]) Die Beweisführung Plato's hat hier den vorher behandelten Streitpunkt der Scheinlust verlassen. Man hätte eher erwartet, Plato werde die Lust aus dem Körper und aus der Hoffnung als blosse Scheinlust in dem Sinne der Erl. 235 darlegen, wie Plato selbst unmittelbar vorher angedeutet hatte, und somit nur die Lust aus der Wahrheit als die positive Lust gelten lassen. Allein eine solche Behauptung würde dem eignen Beispiel Plato's mit der Lust aus dem Riechen widersprochen haben. Deshalb lässt Plato diese Wendung fallen und dreht nun den Satz in den um, dass jede Lust um so höher stehe, je mehr seiend ihre Ursache ist, die sie gleichsam in sich aufnehme. Da nun die Wahrheit mehr seiend sei und unvergänglicher als die Speise und der Trank u. s. w., so sei auch die Lust aus der Wahrheit höher als die aus dem Körper. — Dieser Schluss ist logisch richtig; allein der Obersatz ist eine Voraussetzung, die ohne Beweis hingestellt ist und gerade dasjenige behauptet und als ausgemacht voraussetzt, was doch erst bewiesen werden soll. Es ist das bekannte Spiel mit dem Sein, was Plato von den Eleaten, insbesondere von Parmenides, übernommen hat. — Wenn die Lust nicht blos ein Seiendes überhaupt, sondern eine besondere Art desselben ist, so folgt aus der Steigerung in dieser Art des Seins (in den Ursachen der Lust) noch keine Steigerung in jener Art des Seins (in der Lust selbst). Die ursachliche Verbindung zwischen Ursache und Lust, die gerade in der Besonderung des Seins liegt, kann nicht aus dem Sein überhaupt abgeleitet werden; sie liegt vielmehr in den eigenthümlichen Zusätzen, welche das Sein überhaupt in diesen Besonderungen angenommen hat, und deshalb kann aus der Steigerung des Seins überhaupt in der Ursache noch

aber und dergleichen sich immer pflegen, bewegen sich, wie es uns vorkam, nach unten hin und dann wieder bis zur Mitte und schweben hier zeitlebens; über dieses aber hinaus zu dem wahrhaften Oben haben sie niemals weder hinaufgesehen noch einen Anlauf dorthin genommen, und sind also auch mit Seiendem nie wahrhaft angefüllt worden, noch haben sie je eine dauernde und reine Lust geschmeckt;[237] sondern nach Art des Viehes immer auf den Boden sehend und zur Erde und den Tischen gebückt nähren sie sich, bespringen sich einander auf der Weide, und wenn sie aus habsüchtiger Begierde nach diesen Dingen ausschlagen und stossen, so tödten sie sich auch unter einander mit eisernen Hörnern und Hufen aus Unersättlichkeit, weil sie nicht mit Seiendem weder ihr

---

keine Steigerung in der Wirkung, d. h. in der Lust gefolgert werden. Damit fällt der Beweis Plato's.

Dieser Beweis ist hier mit aller Strenge geprüft worden, weil gerade an solchen konkreten Fällen allein die schwache Seite der spekulativen Methode dargelegt werden kann, die von den Eleaten ihren Ausgang genommen hatte. Während man bis zu ihnen immer noch die Beobachtung den aufgestellten Begriffen und Gesetzen zu Grunde legte, begannen sie zuerst den kühnen Versuch, aus dem Denken allein das Sein zu erreichen; und da mit Hülfe der Beziehungen hier leicht der Schein eines wirklich neuen Inhalts gewonnen werden kann, so mag bei diesen Männern der Rausch und die Begeisterung über diese Macht des Denkens verzeihlich erscheinen. Die Philosophie steckte noch in den Kinderschuhen, und nachdem sie die ersten Schritte im Gehen gethan, war es natürlich, dass sie ihre Kräfte, sich zu bewegen, überschätzte und dem Denken eine übermässige Macht zuertheilte. Allein was bei diesen Männern verzeihlich erscheint, kann es schon weniger bei Plato sein, da zu seiner Zeit die Sophisten das Trügerische dieser Kunststücke des Denkens bereits in genügendem Maasse dargelegt hatten.

[237] Hier kommt Plato auf sein erstes Argument zurück, wonach die Verminderung des Schmerzes schon irrthümlich für Lust gehalten wird. Man sieht, dass Plato beide Argumente, die Täuschung und das Mehr-Seiende in der Ursache der Lust, durch einander mengt.

Seiendes noch dasjenige, was Empfangenes festhält, angefüllt haben. — Vollkommen wie in einem Götterspruch, o Sokrates, sprach Glaukon, bezeichnest Du ja die Lebensweise der grossen Menge. — Leben nun nicht Solche auch nothwendig in mit Unlust gemischten Lüsten, in gleichsam Doppelgängern oder Schattenbildern der wahren Lust, welche nur durch die Zusammenstellung Farbe bekommen, so dass sie als gewaltig erscheinen und diesen Thoren wahnsinnige Leidenschaften zu sich einflössen und der Gegenstand heftigen Streites werden, wie auch um das Schattenbild der Helena nach Stesichoros unter den Trojanern solcher Streit entstand aus Unkunde der wahren? [238]) — Nothwendig, sagte er, muss es sich so begeben. —

XI. Und wie? muss nicht eben dergleichen nothwendig auch mit dem Zornartigen begegnen, wenn Einer dasselbige vollbringt, neidischerweise aus Ehrgeiz oder gewaltsamerweise aus Streitlust oder zornigerweise aus Ungeschlachtheit, indem er Sättigung an Ehre, Sieg und Wiedervergeltung erstrebt, ohne Einsicht und Vernunft? — Aehnliches, sagte er, erfolgt nothwendig auch hierbei. — Wie also? sprach ich. Wollen wir kühnlich sagen, dass von allen auf das Eigennützige sowohl als das Streitlustige bezüglichen Begierden, diejenigen, welche der Erkenntniss und vernünftiger Rede nachgehend und nur nach deren Anleitung der Lust nachstrebend diejenigen Lüste erlangen, auf welche die Vernunft hindeutet, dass diese sowohl die wahrhaftesten erlangen werden, so weit ihnen nämlich möglich ist, Wahres zu erlangen, weil sie ja der Wahrheit gefolgt sind, als auch die ihnen eigenthümlich

---

238) Stesichoros war ein berühmter griechischer Lyriker aus Himera in Sicilien, zwischen 640—560 v. Chr., also ziemlich 200 Jahre vor Plato. Man erzählte von ihm, dass er die Helena, als die Urheberin des Trojanischen Krieges, in einem Gedichte gelästert habe; zur Strafe dafür wurde er von dieser des Gesichts beraubt. Im Traume wurde er dann von ihr auf seine Lästerung aufmerksam gemacht, und nun dichtete er ein zweites Lied, wonach nicht die wirkliche Helena, sondern nur ein Trugbild von ihr nach Troja entführt worden sei. In Folge dessen erhielt er sein Augenlicht wieder.

zugehörigen, wenn doch das Beste für einen Jeden auch das ihm Eigenthümlichste ist. — Gewiss wohl, sprach er, ist dies ja das Eigenthümlichste. — Folgt also die ganze Seele dem Weisheitliebenden und ist ihm nicht aufsässig, so gelangt jeder Theil dazu, dass er nicht nur übrigens das Seinige verrichtet und gerecht ist, sondern Jeder erntet auch an Lust das ihm Zugehörige und Beste und, so viel irgend möglich, das Wahrhafte. — Offenbar [587 ja. — Wenn hingegen Einer von den anderen Theilen die Gewalt bekommt, so vermag nicht einmal er selbst sich die ihm zukommende Lust zu verschaffen und nöthigt auch die Anderen, dass sie fremder und nicht wahrhafter Lust nachgehen müssen.[239] — So ist es, sagte er. — Wird also nicht, was am weitesten von der Weisheitsliebe und der Vernunft absteht, auch dieses am meisten bewirken? — Bei Weitem. — Und steht nicht, was von Gesetz und Ordnung, eben das auch am weitesten von der Vernunft ab. — Unleugbar. — Am weitesten aber hatten sich ja die verliebten und tyrannenhaften Begierden gezeigt? — Bei Weitem. — Am wenigsten aber die königlichen und sittsamen? — Ja. — Also wird auch, denke ich, der Tyrann am meisten von wahrer und eigenthümlicher Lust entfernt bleiben, Jener aber am wenigsten. — — Nothwendig. — Auch am unerfreulichsten wird also

---

239) Hier verändert Plato seine Beweisführung noch einmal. Die höhere Lust des Weisheitliebenden wird hier nicht mehr in die höhere Beschaffenheit seiner Lust aus der Wahrheit gesetzt, sondern darin, dass alle Triebe in ihm die entsprechende Nahrung erhalten. Dies ist etwas ganz Anderes; es ist keine Abschätzung mehr zwischen den verschiedenen Arten der Lust, sondern die Behauptung, dass der Weisheitliebende allein alle Arten der Lust zugleich habe und deshalb der Glücklichere sei.

Man wird leicht bemerken, dass diese letztere Auffassung dem Früheren widerspricht, und dass der Weisheitliebende sich nicht in gleicher Weise wie der Ehrliebende und Geldgeizige auf deren Lust einlassen und sie mit der seinigen häufen kann.

Dies Alles zeigt, wie wenig streng in seinem Denken und Beweisen Plato selbst in diesem seinem reifsten und durchdachtesten Werke verfährt.

der Tyrann leben, der König aber am anmuthigsten. — Ganz nothwendig. — Und weisst Du wohl, sprach ich, um wieviel unerfreulicher ein Tyrann lebt als ein König? — Wenn Du es mir sagst, antwortete er. — Da es, wie sich gezeigt hat, drei Arten der Lust giebt, von denen die eine ächt ist, zwei aber unächt, so ist der Tyrann auf die jenseitige der unächten hinübergestiegen, indem er Gesetz und Vernunft geflohen hat, und lebt nun mit gewissen knechtischen und söldnerischen Lüsten; wieviel er aber dabei zu kurz kommt, ist gar nicht leicht zu sagen, ausser etwa so. — Wie doch? fragte er. — Von dem Oligarchischen ist doch der Tyrann der Dritte; denn zwischen Beiden war noch der Volksmann. — Ja. — Also besitzt er auch, wenn das Vorige richtig ist, von Jenem ab, mit der Wahrheit verglichen, das dritte Schattenbild der Lust? — So ist es. — Der Oligarchische aber ist wiederum der Dritte vom Königlichen, wenn wir den Aristokratischen und Königlichen an dieselbe Stelle bringen.[240]) — Der Dritte freilich. — Um das Dreifache des Dreifachen also, sprach ich, steht der Tyrann von der wahrhaften Lust entfernt. — So scheint es. — Und das Schattenbild der tyrannischen Lust wäre also die Fläche, die zu jener Zahl als ihrer Wurzel gehört. — Unleugbar ja. — Aus der Wurzel und der dritten Potenz also wird erhellen, um welche Entfernung er absteht. — Offenbar, sagte er, dem wenigstens, der sich auf das Rechnen versteht.[241]) — Also wenn Einer, die Sache umkehrend, von

---

[240]) Weil hier der Ehrsüchtige zwischen dem Königlichen (Aristokratischen) und dem Oligarchischen (Geldsüchtigen) in der Mitte steht.

[241]) Es ist nicht leicht, diese Rechnung zu verstehn, und Schleiermacher hat bereits die Bedenken dargelegt. Nach Prantl soll der Abstand des Tyrannen von dem königlichen Herrscher hiernach $= 3 \times 3 = 9$ sein; der Grad ihres Glückes soll aber nicht blos dieser einfachen 9 entsprechen, sondern dieses Glück soll gleichsam die Fläche dieses Abstandes darstellen; deshalb verhalte es sich wie $1 : 9 \times 9 = 1 : 81$. Allein weil es sich dabei zuletzt um den ganzen Inhalt des Lebens handle, und dieser nicht blos als Fläche, sondern körperlich nach drei Dimensionen sich entfalte, so gelte für

dem Könige sagen wollte, wie weit er vermöge der Wahrheit seiner Lust von dem Tyrannen entfernt ist, so wird er nach vollendeter Vervielfältigung finden, dass er siebenhundert und neunundzwanzig mal anmuthiger lebt, der Tyrann also unseliger ist in demselben Maasse und gleicher Entfernung. — Eine wunderbare Rechnung, sagte er, hast Du da zusammengetragen von dem Unterschiede zwischen den beiden Männern, dem Gerechten und [588 dem Ungerechten, was Lust und Unlust betrifft. — Und doch eine richtige und ihrem Leben angemessene Zahl, sprach ich, da ihnen ja Tage und Nächte, Monate und Jahre angemessen sind. — Das sind sie ja freilich, sagte er. — Und wie? wenn der Gute und Gerechte den Schlechten und Ungerechten schon an Lust um so Vieles überwindet, um wie unendlich viel mehr wird er ihn nicht überwinden in des Lebens Wohlgestaltung und Schönheit und Tüchtigkeit? — Unendlich weit freilich, beim Zeus! sagte er.[242]) —

---

diesen das Verhältniss in der dritten Potenz; also das von $1 : 9 \times 9 \times 9 = 1 : 729$. Diese Zahl 729 ist beinahe $= 2 \times 365$; es fehlt nur eine Einheit; wird diese nicht beachtet, so enthält sie in Tagen die doppelte Länge des Jahres, worauf sich die folgende Anspielung bezieht.

Dass diese Umwandlung des Glücks in Quadrate und später in Kubusverhältnisse ein phantastisches Spiel ist, bedarf keiner Ausführung; es zeigt mehr wie alles Andere die Schwäche der früheren Beweise; denn wären diese genügend, so hätte es dieser Zahlen-Symbolik nicht bedurft.

[242]) Hier schliesst Plato seine drei Beweise dafür, dass nur Weisheitliebende, d. h. der Gerechte, auch der Glücklichste sei. Es ist bereits dargelegt, dass diese Beweise sämmtlich nur Schein sind. Dennoch hält Plato ebenso, wie später die Stoiker, mit Hartnäckigkeit an diesem Satze fest. — Wer, in realistischer Auffassung, die Lust wesentlich von den Achtungsgefühlen unterscheidet und beide Zustände der Seele nicht mit einander vermengt; wer dabei erkennt, dass die Achtungsgefühle die sittlichen Gefühle und Motive in sich schliessen, und dass jene beiden Arten der Gefühle von durchaus verschiedenen

XII. Wohlan, sprach ich, weil wir nun hierher gelangt sind mit unserer Rede, so lass uns das zuerst Gesagte wieder aufnehmen, weshalb wir hierher gekommen

---

Ursachen bedingt sind, der erkennt auch damit, dass eine solche Forderung, wie sie hier Plato aufstellt, durchaus verkehrt ist und unwahr sein muss. Indem die Hoheit des Sittlichen gerade darin besteht, dass es in seiner Pflichterfüllung von aller Rücksicht auf die Folgen seines Handelns frei ist, dass es nur einfach die Pflicht um der Pflicht willen erfüllt, erhellt, dass das Sittliche dieser gewaltsamen Verbindung mit der Lust gar nicht bedarf; sein Motiv der Achtung ist für sich stark genug, das sittliche Handeln zu erzeugen; die Heranziehung der Lust, auch nur in der Form eines Lohnes, kann vielmehr nur dazu dienen, die Reinheit des sittlichen Handelns zu gefährden. Man sieht deshalb nicht ab, weshalb Plato und später die Stoiker sich so viel Mühe geben, den Sittlichen auch für den Glücklichsten zu erklären. Es ist, als wenn sie nicht Vertrauen genug in die Macht des Sittlichen gehabt hätten, und deshalb meinten, ihm an dem Glück einen unterstützenden Genossen beigeben zu müssen. Allein das Sittliche muss sich vor einem solchen Helfer bedanken, der in Wahrheit nicht unterstützt, sondern verdirbt.

Ueberdies erhellt, dass der Platonische Satz nur durch Verfälschung des Begriffes der Lust aufrecht erhalten werden kann, wie dies bei den Stoikern deutlich hervortritt, welche dabei in die noch schlimmere Konsequenz gerathen, die Reinheit des sittlichen Verhaltens zu zerstören. Kant hat dies schlagend dargelegt. Deshalb stand Kant nicht an, diese Verbindung von Sittlichkeit und Glück für dieses Leben fallen zu lassen; er half sich dafür damit, dass er diese Verbindung in ein jenseitiges Leben nach diesem irdischen verlegte. Dass dies ebenso unphilosophisch wie jenes ist, wurde bereits anderwärts (B. VIII. 58) dargelegt. Demnach ist es wohl richtiger, in realistischer Auffassung (B. XI. 76), den Satz, dass der Sittliche auch damit der Glückliche sei, ganz fallen zu lassen und anzuerkennen, dass auch der Unsittliche glücklich und der Sittliche unglücklich sein kann, und dass überhaupt die Verbindung des Glückes mit der Sittlich-

sind. Es wurde doch gesagt, Unrecht thun nütze dem, der vollkommen ungerecht zwar sei, gerecht aber erscheine. Oder ist nicht so gesagt worden? — Allerdings so. — Nun also, sprach ich, lass uns mit diesem reden, nachdem wir einig geworden sind, was es mit Beidem, dem Unrechtthun und dem Gerechthandeln, auf sich habe. — Wie aber? fragte er. — Lass uns zuerst ein Bildniss der Seele in Worten anfertigen, an welchem, wer jenes

---

keit eine zufällige, d. h. nicht von der Sittlichkeit bedingt ist. Allerdings liegt darin eine gewisse Härte, da das Begehren nach Glück zur Natur des Menschen gehört. Allein einmal hat die realistische Ansicht mehr Vertrauen zur Kraft des sittlichen Gefühls, als dass sie ihm einen so bedenklichen Gehülfen oder Tröster zur Seite stellen möchte; sodann ist jeder Widerspruch hierbei dadurch beseitigt, dass das Sittliche nicht als das Werk eines allmächtigen Gottes oder einer weltschöpferischen Vernunft, sondern nur als das Werk der sterblichen Menschen behauptet wird. Endlich hat auch die realistische Auffassung ihre milde Seite darin, dass sie das sittliche Gebiet nicht über alles Handeln ausdehnt; sie lässt weite Gebiete offen, wo der Mensch frei und ungehindert vom sittlichen Gebot, nur nach der Lust streben mag. Noch mehr aber liegt diese Milde, ja die Aussöhnung darin, dass nach realistischer Auffassung das Sittliche in seinem Inhalt nicht ewig und unveränderlich ist, sondern in einer steten allmählichen Bewegung sich befindet, deren Richtung nach Ausweis der Geschichte dahin geht, die sittlichen Regeln immer mehr den Regeln der Klugheit zu nähern, d. h. die höchste und dauerndste Lust auch zu dem Ziele des sittlichen Handelns zu machen. Bei dieser Tendenz verschwindet der Gegensatz zwischen beiden immer mehr; das Sittliche ist dann kein Gegner des Glücks, und es bleibt blos übrig, dass es das Glück nicht erzwingen kann. Dies ist ein Umstand, dem der Mensch sich zu fügen hat, und der seine Bedeutung verliert, wenn eben durch das Zusammenfallen mit der Klugheit das Sittliche wird aufgehört haben, als ein Besonderes zu existiren. Die Erfüllung seiner Gebote wird dann nicht mehr als etwas Verdienstliches gelten können, das auf einen besonderen Lohn Anspruch zu machen hätte.

behauptete, sehen könne, was er gesagt hat. — Was für eines? fragte er. — Von der Art eines, sprach ich, wie die Fabel lehrt, dass es vor Zeiten Naturen gegeben habe, wie die der Chimaira und der Skylla und des Kerberos; und noch verschiedene andere werden ja beschrieben, dass sie viele Gestalten in Eines zusammengewachsen gewesen seien. — Das wird freilich erzählt. — So bilde Dir denn eine Gestalt eines gar bunten und vielköpfigen Thieres, rundherum Köpfe von zahmen und wilden Thieren habend, und im Stande, dies Alles abzuwerfen und aus sich hervorzubringen. — Dazu gehört ein tüchtiger Bildner, sagte er; indessen da doch Worte leichter zu handhaben sind als Wachs und dergleichen, so sei es gebildet. — Nun auch noch eine andre Gestalt des Löwen und eine des Menschen: bei Weitem das grösste aber sei die erste und das nächste die zweite. — Dieses, sagte er, ist schon leichter, und es ist gebildet. — Weiter verknüpfe nun diese drei in eines, so dass sie mit einander zusammenwachsen. — Sie sind verknüpft, sagte er. — Und nun bilde aussen um sie herum das Bildniss des Einen, nämlich des Menschen, so dass es dem, der das Innere nicht sehen kann, sondern nur die äussere Hülle sieht, als ein lebendes Wesen erscheint, nämlich ein Mensch. — Das sei herumgebildet, sagte er. — Und nun gehen wir zu dem, welcher behauptet, diesem Menschen nütze Unrechtthun, Gerechthandeln aber sei ihm nichts nütze, und sagen ihm, er behaupte nichts Anderes, als es nütze ihm, jenes vielgestaltige Thier nebst dem Löwen und was ihm angehört durch Wohlleben stark zu machen, **589**] den Menschen aber Hungers sterben zu lassen und abzuschwächen, so dass er sich muss schleppen lassen, wohin eben eines von jenen beiden ihn zieht, und nicht etwa sie an einander zu gewöhnen und eines mit dem andern zu befreunden, sondern sie sich unter einander beissen und im Streite verzehren zu lassen. — Auf alle Weise, sprach er, behauptet das der, welcher das Unrechtthun lobt. — Also auch wohl, wer das Gerechte für nützlich erklärt, der würde behaupten, man müsse solches thun und reden, wodurch des Menschen innerer Mensch recht zu Kräften kommt, und sich auch des vielköpfigen Geschöpfes annehmen kann, wie ein Landmann das zahme nährend und aufziehend, dem wilden aber, nachdem er

sich die Natur des Löwen zu Hülfe genommen, wehrend, dass es nicht wachse; auf dass er so, für alle gemeinsam sorgend, nachdem er sie unter einander und mit ihm selbst befreundet, sie so erhalte. — Offenbar behauptet wiederum dieses, wer das Gerechte lobt. — Auf alle Weise also sagt ja der das Wahre, der das Gerechte erhebt, der aber das Unrecht, täuscht sich. Denn man mag nun auf die Lust sehen oder auf den guten Ruf oder auf die Förderung, so hat der Lobredner des Rechts die Wahrheit für sich, der Tadler aber sagt nicht Gesundes und tadelt, ohne zu wissen was. — Gewiss, sagte er, weiss er es ganz und gar nicht. — So lass ihn uns denn in der Güte überreden, da er ja auch nicht mit Willen fehlt, und ihn fragen: Würden wir nicht doch sagen, o Lieber, dass auch das Edle und Schlechte sich aus solchen Ursachen geltend gemacht habe, das Edle nämlich als dasjenige, wodurch das Thierische in der Natur unter den Menschen oder vielmehr unter das Göttliche gebracht wird, das Schändliche aber, weil es das Zahme unter die Gewalt des Wilden bringt? wird er beistimmen, oder wie? — Gewiss, wenn er anders mir folgen will, sagte er. — Kann es nun wohl, sprach ich, dieser Erklärung zufolge irgend Einem nützlich sein, ungerechterweise Geld zu nehmen, wenn doch dergleichen etwas geschieht, dass, indem er das Geld nimmt, zugleich das Beste von ihm selbst dem Schlechtesten verknechtet wird? Oder soll man sagen, dass zwar, wenn er für Geld einen Sohn oder eine Tochter in die Knechtschaft gäbe, zumal noch unter wilde und böse Menschen, es ihm nicht nützen könnte, auch noch so viel unter solcher Bedingung zu empfangen; wenn er aber das Göttlichste sein selbst in des Ungöttlichsten und Gräulichsten Gewalt giebt ohne Er- [590
barmen, dann wäre er nicht elend und hätte nicht für einen weit unseligeren Verlust Geld genommen, als Eriphyle, die jenen Schmuck annahm für ihres Mannes Leben? [243]) — Bei Weitem wohl! sprach Glaukon, denn ich will Dir für ihn antworten. —

---

[243]) Eriphyle war die Schwester des Adrastos und Gemahlin des Amphiaraos. Letzterer weigerte sich, mit Adrastos in den Krieg gegen Theben zu ziehen, weil er als Wahrsager erkannt hatte, dass ihn dort der Tod

XIII. Und meinst Du nicht, dass auch die Zügellosigkeit um deswillen von jeher getadelt werde, weil in dergleichen Allem jenes ungeschlachte, grosse, vielgestaltige Thier weit über die Gebühr freigelassen wird? — Offenbar, sagte er. — Anmassendes und unfreundliches Wesen aber wird ja wohl getadelt, sofern das Löwenartige und Schlangenartige auf übelstimmende Weise angespannt und genährt wird? — Allerdings. — Und wird nicht Ueppigkeit und Weichlichkeit wegen Erschlaffung und Abspannung des Nämlichen getadelt, wenn jenes Feigheit darin hervorbringt? — Nicht anders. — Schmeichelei aber und Niederträchtigkeit etwa nicht, wenn Jemand eben dieses das Zornartige jenem ungethümen Thier unterwirft, und des Geldes wegen und aus unersättlicher Begierde nach diesem es durch Misshandlungen von Jugend an gewöhnt, statt des Löwen den Affen zu spielen? — Ei freilich! sagte er. — Niedriges Handwerk aber und Tagelöhnerei, weshalb meinst Du, liegt darauf ein Schimpf? Sollen wir wohl eine andre Ursache angeben, als sofern jenes Trefflichste in Einem von Natur so schwach ist, dass es über die anderen Thiere in ihm nicht herrschen kann, sondern ihnen dienen muss und nur die Dienstleistungen, welche sie fordern, zu erlernen vermag? — So scheint es wohl, sagte er. — Sollen wir nun nicht sagen, damit doch auch ein Solcher von demselbigen beherrscht werde wie der Trefflichste, müsse er der Knecht jenes Trefflichsten, welcher das Göttliche herrschend in sich hat, werden? Keineswegs jedoch in der Meinung, der Knecht solle zu seinem eignen Schaden beherrscht werden, wie Thrasymachos von den Beherrschten meinte; sondern dass es Beiden das Beste sei, von dem Göttlichen und Verständigen beherrscht zu werden, am liebsten zwar so, dass Jeder es als sein Eigenes in sich selbst habe; wenn aber nicht, dann dass es ihm von aussen gebiete, damit wir Alle, als von demselben beherrscht, auch nach Vermögen einander insgesammt ähnlich seien und be-

---

treffen würde. Eriphyle wurde als Schiedsrichterin bestellt und liess sich durch ein von Hephästos gefertigtes Geschmeide verleiten, ihren Spruch gegen ihren Gemahl zu fällen, der dann in dem Kriege gegen Theben vom Blitz erschlagen wurde.

freundet. — Und ganz mit Recht geschehe es so, sagte er. — Und auch das Gesetz, sprach ich, zeigt ja deutlich, dass es dergleichen anräth, welches doch Allen im Staat auf gleiche Weise verbündet ist; und so auch die Regierung der Kinder, indem wir sie nicht lassen frei sein, bis wir in ihnen wie im Staat eine Verfassung angerichtet haben und das Edelste in ihnen, nachdem wir es mittelst desselbigen in uns gepflegt und erzogen, auf ähnliche Weise zum Wächter und Regenten bestellt haben, [591 und hierauf lassen wir sie dann frei. — Das ist freilich klar, sagte er. — Auf welche Weise, o Glaukon, und aus welchem Grunde sollen wir also sagen, ungerecht und zügellos sein oder Schlechtes thun, sei nützlich, wenn Einer, wiewohl er schlechter dadurch wird, doch mehr Geld oder anderweitiges Vermögen erwerben kann? — Auf keine Weise wohl, sagte er. — Und wie, dass es nützlich sei, wenn man Unrecht thue, verborgen bleiben und seine Strafe nicht erleiden? Oder wird nicht der verborgen Bleibende noch schlechter; wenn Einer aber nicht verborgen bleibt, sondern gestraft wird, wird dann nicht das Thierische in ihm besänftigt und gezähmt, das Zahme aber frei gemacht, so dass die ganze Stadt, indem sie nach der edelsten Natur geordnet nun Besonnenheit und Gerechtigkeit mit Weisheit annimmt, eine weit trefflichere Beschaffenheit erlangt als ein Leib, welcher Stärke und Schönheit mit Gesundheit überkäme, um so viel mehr nämlich, als die Seele selbst preiswürdiger ist als der Leib? — Auf alle Weise gewiss, sagte er. —

XIV. Wird also nicht, wer Verstand hat, sein Leben so einrichten, dass er alles Seinige hierzu anspannt, indem er zuerst diejenigen Kenntnisse in Ehren hält, welche seine Seele zu einer solchen bilden können, die anderen aber zurücksetzt. — Offenbar, sagte er. — Demnächst, fuhr ich fort, des Leibes Beschaffenheit und Ernährung wird er nicht nur keineswegs der thierischen und vernunftlosen Lust anheimgebend und dahin gewendet leben, sondern nicht einmal auf die Gesundheit vorzüglich sehend und das vorzüglich betreibend, dass er kräftig, gesund und schön werde, wenn er nicht dadurch zugleich auch züchtig und besonnen würde; vielmehr immer wird er sich zeigen als Einer, der die Verhältnisse des Leibes in Bezug auf die Uebereinstimmung in der Seele ordnet.

— Auf alle Weise, sagte er, wenn er anders in der That ein der Harmonie Kundiger sein soll. — Nicht auch ebenso, sprach ich, die Anordnung und Verhältnissmässigkeit in dem Besitz des Vermögens? und er wird uns wohl nicht dessen Masse, betäubt von der Bewunderung der Menge, ins Unendliche mehren, um sich endlose Uebel zu bereiten? — Ich denke wohl nicht, sagte er. — Sondern er wird ja wohl, fuhr ich fort, die in ihm bestehende Verfassung wohl beachtend, und sich hütend, dass er nicht dort etwas aufstöre durch Ueberfluss oder Mangel an Vermögen, hierauf hinsteuernd, so genau er es irgend vermag, sein Vermögen sowohl vermehren als verwenden. — Offenbar ja, sagte er. — Und so wird er wohl auch, was Ehre betrifft, auf dasselbige sehend, an einiger theilnehmen und sie geniessen, wovon er nämlich glaubt, es werde ihn besser machen; wovon aber, es werde die bestehende innere Verfassung auflösen, davor wird er sich hüten, sowohl im Hause als im öffentlichen Leben. — Also, sprach er, wird er sich wohl nicht wollen mit Staatssachen einlassen, wenn ihm jenes am Herzen liegt? — Beim Hunde, sprach ich, in seinem eignen Staate gar sehr, vielleicht jedoch nicht in seinem Vaterlande, wenn ihm nicht ein göttliches Geschick zu Hülfe kommt. — Ich verstehe, sagte er, Du meinst in dem Staate, den wir jetzt durchgegangen sind und angeordnet haben, und der in unseren Reden liegt; denn auf der Erde glaube ich nicht, dass er irgendwo zu finden sei. — Aber, sprach ich, im Himmel ist doch vielleicht ein Muster aufgestellt für den, der sehen will, und nach dem, was er sieht, sich selbst einrichten. Es gilt aber gleich, ob ein Solcher irgendwo ist oder sein wird, denn dessen Angelegenheiten allein wird er doch verwalten wollen, eines Andern aber gar nicht. — Wahrscheinlich wohl, sagte er. [244])

---

[244]) Plato schliesst hier das Buch mit einer begeisterten Lobrede auf den Gerechten, wie er ihn gezeichnet hat. Dies Alles mag der gewöhnlichen Meinung entsprechen; man kann dies alle Sonntage noch jetzt von der Kanzel hören; aber dergleichen ist keine Philosophie; es ist eine dichterische Lobrede auf die Gerechtigkeit für die, bei denen der von Plato gegebene Begriff der Gerechtigkeit schon gilt und in das sittliche Gefühl übergegangen

ist; aber sie ist kein Beweis ihrer Wahrheit für den, der, wie Plato doch hier will, durch diesen Dialog erst davon überzeugt werden soll.

Wenn der von Plato versuchte Beweis, dass der Sittliche auch allemal der Glücklichste sei, ihm gelungen wäre, so hätte es dieser Lobrede nicht bedurft; indem Plato sie in breiter Weise anhängt, erkennt er selbst an, dass seine Beweise zweifelhaft sind. Auch bemerkt man, dass Plato in dieser Lobrede immer zwischen den Gefühlen der Lust und der Achtung hin und her schwankt. Bald erhebt er die Lust des Gerechten; bald ist es wieder das Edle, das Vernünftige, das Harmonische, was den Gerechten auszeichnet. Wo das Eine versagt, wendet er sich zu dem Andern; allein die Frage ist vielmehr die, ob die sittliche Befriedigung, welche in dem gerechten Handeln liegt, auch das höchste Glück gewähre. Plato schwankt in Bezug auf diesen Kernpunkt hin und her; bald bejaht er es, bald preist er jene sittliche Befriedigung auch für sich allein als das Genügende und Zureichende. Dies ist durchaus unphilosophisch; auch Aristoteles hat dieses Schwanken in seiner Ethik noch nicht überwinden können; erst die Stoiker fassten die Frage strenger; sie behielten wohl den Satz selbst bei, allein sie veränderten den Begriff des Glückes so durchaus, dass er mit der Seelenruhe des sittlich Handelnden zusammenfiel; der Satz verlor damit seine Bedeutung und sank zu einer Tautologie herab; ähnlich wie Hegel seinem berühmten Satze: „Alles Wirkliche ist vernünftig", dadurch die Bedeutung nahm, dass er den Begriff des Wirklichen so veränderte, dass es nur ein anderer Name für das Vernünftige wurde.

Am Schluss kommt Plato noch auf das Prinzip der Gleichheit aller Staatsbürger, welches in der modernen Zeit mit solcher Macht in die Gestaltung der Gesellschaft und des Staates eingreift. Plato's Staat ist in seiner ganzen Anlage das Gegentheil solcher Gleichheit; er erwähnt zwar nicht, ob auch Sklaven in demselben sein sollen; allein es ist dies kaum zu bezweifeln, da die Sklaverei einen so wesentlichen Bestandtheil des damaligen Rechtszustandes und bürgerlichen Lebens bildete, dass selbst die Philosophen die sittliche Natur der Skla-

verei nicht bezweifelten. Aber auch abgesehen davon, ist in Plato's Staat die zahlreichste Klasse, der Stand der Erwerbsleute, unbedingt zum Gehorsam gegen die Wächter und Herrscher verpflichtet, und die Lebensweise beider Stände ist gänzlich verschieden. So wie nun bisher Plato die Tugend des Einzelnen aus der Beschaffenheit seines Staates gerechtfertigt hat, so dreht er hier diesen Beweis um und rechtfertigt aus der Unterordnung der Begierden unter die Vernunft in dem Einzelnen auch die Unterordnung des erwerbenden Standes unter den Stand derer, welche die Weisheit inne haben. Auch dieser Beweis dreht sich also im Kreise; ganz abgesehen davon, dass solche Vergleichungen gar keinen sicheren Beweisgrund bieten. Ebenso ungenügend ist der Vergleich dieses zweiten Standes mit den Kindern.

Diese vielen in der Beweisführung hier aufgedeckten Mängel Plato's werden vielleicht am besten darlegen, wie unmöglich es ist, den Inhalt des Sittlichen aus einem sachlichen Prinzip abzuleiten oder diesen Inhalt zuerst dichterisch zu gestalten und dann aus einzelnen mit der realen Sittlichkeit seiner Zeit übereinstimmenden Seiten eines solchen phantastischen Werkes zu beweisen, dass es in allen Richtungen das vollkommen Wahre und für alle Zeiten Gültige sei.

Plato besass ein hohes dialektisches Talent; wenn ihm trotzdem seine Beweise hier misslungen sind, so bestätigt dies mehr als alles Andere den Satz des Realismus, dass das Sittliche nur positiver Natur ist und aus dem Willen der Autoritäten sich bildet. Nur deshalb kann es aus keinem sachlichen Prinzip abgeleitet werden, und nur deshalb bleiben selbst die schönsten Gebilde, welche die Philosophen anstreben, nur Utopien und fromme Wünsche. Denn der Gang der sittlichen Welt folgt nicht den Meinungen der Philosophen, sondern dem Willen der erhabenen Autoritäten.

Zehntes Buch.

I. Und gewiss, sprach ich, auch an vielem [595 Anderen bemerke ich in diesem Staate, wie wir ihn vortrefflich angelegt haben; nicht am schwächsten aber behaupte ich dies, wenn ich an die Dichtkunst gedenke. — An was doch? fragte er. — Dass wir auf keine Weise aufnehmen, was von derselben darstellend ist.[245]) Denn dass diese ganz vorzüglich nicht aufzunehmen sei, das zeigt sich, wie mich dünkt, jetzt noch deutlicher, seitdem wir die verschiedenen Theile der Seele einzeln von einander gesondert haben. — Wie meinst Du das? — Um es nur zu Euch zu sagen — denn Ihr werdet mich doch nicht angeben bei den Tragödiendichtern und den übrigen Darstellenden insgesammt — mir scheint dergleichen Alles ein Verderb zu sein für die Seelen der Zuhörer, so viele ihrer nicht das Heilmittel besitzen, dass sie wissen, wie sich die Dinge in der Wirklichkeit verhalten. — In welcher Hinsicht sagst Du dieses? — Ich muss mich wohl erklären, sprach ich, wiewohl eine Liebe und Scheu, die ich von Kindheit an für den Homeros hege, mich hindern will, zu reden. Denn er mag doch wohl aller dieser trefflichen Tragiker erster Lehrer und Anführer gewesen

245) Mit „darstellend" ist früher im dritten Buche der Gegensatz von „erzählend" bezeichnet worden. Indess hat das „Darstellende" hier eine weitere Bedeutung und umfasst auch die rein erzählende Dichtung, insoweit sie sich mit Darstellung der menschlichen Leidenschaften beschäftigt und nicht auf die Darstellung des gerechten Mannes und seines Verhaltens beschränkt; denn nur insoweit will Plato in seinem Staate die Dichter zulassen.

sein. Aber kein Mann soll uns doch über die Wahrheit gehen; also muss ich wohl sagen, was ich denke. — Auf alle Weise, sagte er. — So höre denn, oder vielmehr antworte. — Frage nur. — Was Darstellung überhaupt ist, weisst Du mir das wohl zu sagen? denn ich selbst sehe noch nicht recht, was sie sein will. — Und, sagte er, da soll ich es wohl sehen? — Das wäre ja, sprach ich, gar nichts Sonderbares, denn schon oft haben Stumpfsichtige **596**] etwas eher gesehen als Scharfsichtigere. — Das ist wohl richtig, sagte er; aber in Deiner Gegenwart könnte ich nicht einmal das Herz fassen, zu sagen, was mir etwa einfiele; also sieh Du nur selbst zu. — Willst Du also, dass wir die Betrachtung hierbei anfangen nach der gewohnten Weise? Nämlich Einen Begriff pflegen wir doch jedesmal aufzustellen für jegliches Viele, dem wir denselben Namen beilegen. Oder verstehst Du mich nicht? — Wohl verstehe ich. — Nehmen wir also, was Du willst, von solchem Vielen! Wie, wenn es Dir recht ist, giebt es doch viele Bettgestelle und Tische? — Wie sollte es nicht! — Aber Begriffe giebt es doch nur zwei für diese Geräthe, der eine das Bett, der andere der Tisch. — Ja. — Und pflegen wir nicht zu sagen, dass die Verfertiger jegliches dieser Geräthe, auf den Begriff sehend, so der Eine die Bettgestelle macht, der Andere die Tische, deren wir uns bedienen, und ebenso auch alles Andere? Denn den Begriff selbst verfertigt doch Keiner von diesen Meistern; wie sollte er auch? — Auf keine Weise. — Aber sieh einmal zu, nennst Du auch diesen einen Meister? — Welchen doch? — Der Alles macht, was jeder von diesen Handwerkern. — Das ist ja ein ausserordentlicher und wundervoller Mann! — Noch eben nicht; aber bald wirst Du es wohl noch stärker ausdrücken. Denn dieser selbige Handwerker ist im Stande, nicht nur alle Geräthe zu machen, sondern auch Alles insgesammt, was aus der Erde wächst, macht er, und alle Thiere verfertigt er, die Andern wie auch sich selbst, und ausserdem noch den Himmel und die Erde und die Götter, und Alles im Himmel und unter der Erde im Hades insgesammt verfertigt er. — Einen ganz wunderbaren Sophisten,[246]) sagte er, beschreibst Du da. —

---

[246]) Ist eine spöttische Anspielung auf die Sophisten,

Glaubst Du etwa nicht? sprach ich; und sage mir, dünkt es Dich überall keinen solchen Meister zu geben, oder dass Einer nur auf gewisse Weise alle diese Dinge verfertigt, auf andere aber wieder nicht? oder merkst Du nicht, dass auch Du selbst im Stande bist, auf gewisse Weise alle diese Dinge zu machen? — Und, fragte er, was ist doch dies für eine Weise? — Gar keine schwere, sprach ich, sondern die vielfältig und in der Geschwindigkeit angewendet wird. Am schnellsten aber wirst Du wohl, wenn Du nur einen Spiegel nehmen und den überall umhertragen willst, bald die Sonne machen und was am Himmel ist, bald die Erde, bald auch Dich selbst und die übrigen lebendigen Wesen und Geräthe und Gewächse, und Alles, wovon nur soeben die Rede war. — Ja scheinbar, sagte er, jedoch nicht in Wahrheit seiend. — Schön, sprach ich, und wie es sich gebührt, triffst Du die Rede. Nämlich einer von diesen Meistern, meine ich, ist auch der Maler. Nicht wahr? — Wie sollte er nicht? — Aber Du wirst sagen, meine ich, er mache nicht wahrhaft, was er macht. Wiewohl auf gewisse Weise macht auch der Maler ein Bettgestell. Oder nicht? — Ja, sagte er, ein scheinbares auch er. —

II. Wie aber der Tischler? Sagtest Du nicht doch eben, dass auch er ja den Begriff nicht macht, [597 der doch eigentlich, wie wir behaupten, das Bettgestell ist, sondern ein Bettgestell mache er? — Das sagte ich freilich! — Also wenn er nicht macht, was ist, so macht er auch nicht das Seiende, sondern nur dergleichen etwas wie das Seiende; Seiendes aber nicht? Und wenn Jemand behaupten wollte, das Werk des Tischlers oder sonst eines Handwerkers sei im eigentlichsten Sinne seiend, der schiene wohl nicht richtig zu reden?[247]) —

---

die auch Alles, was ihnen beliebt, beweisen und damit die Wahrheit nach Belieben in jeder Richtung fertigen konnten, ähnlich wie die Maler ihre Bilder der Dinge.

[247]) Dieser Satz beruht auf dem Prinzip Plato's, wonach nur die Ideen allein das wahrhaft Seiende sind, nur sie einfach, ewig, unveränderlich bestehen; während die einzelnen Dinge, welche an ihnen nur durch Aehnlichkeit Theil haben, vergänglich und veränderlich sind und deshalb dem Plato nicht als seiend gelten. Statt

Freilich nicht, sagte er, wie es wenigstens denen vorkommen würde, die sich mit dergleichen Reden beschäftigen. — So wollen wir uns demnach nicht wundern, wenn auch dieses etwas Trübes ist gegen die Wahrheit. — Freilich nicht. — Willst Du nun, dass wir eben hiervon auch den Nachbildner aufsuchen, wer er wohl ist? — Wenn Du willst, sagte er. — Also dieses werden uns drei Bettgestelle, das eine, das in der Natur seiende, von dem wir, denke ich, sagen würden, Gott habe es gemacht. Oder wer sonst? — Kein Anderer, denke ich. — Eines aber der Tischler. — Ja, sagte er. — Und eines der Maler. Nicht wahr? — So sei es. — Maler also, Tischler, Gott, diese Drei sind Vorsteher der dreierlei Bettgestelle. — Ja, drei. — Gott aber, wollte er nun nicht, oder war eine Nothwendigkeit für ihn, nicht mehr als ein Bettgestelle zu machen, so machte er auch nur eins allein, jenes was das Bettgestelle ist. Zwei solche aber oder mehrere sind von Gott nicht eingepflanzt worden und werden es auch nicht werden. — Wie so? sagte er. — Weil, sprach ich, wenn er auch nur zwei gemacht hätte, so würde sich doch wieder eines zeigen, wovon jene beiden die Gestalt an sich hätten, und so wäre dann jenes, was das Bettgestelle ist, und nicht diese zwei.[248]) —

---

der Ideen gebraucht hier Plato das Wort „Begriff“ (εἶδος), was im Griechischen der ἰδεα dem Sinne nach zwar sehr nahe steht, aber hier doch wohl deshalb von Plato gewählt worden ist, weil es ihm schwer fallen mochte, das Wort ἰδεα auch auf die Begriffe von Bettstellen und Tischen auszudehnen.

[248]) Hier berührt Plato die wichtige Frage, weshalb der Begriff nur einmal existirt, während seine Exemplare so viele Male. Plato leitet dies zuerst von dem Belieben der Gottheit ab; später bemerkt er, dass selbst, wenn die Gottheit zwei Begriffe gemacht hätte, dennoch daraus sich wieder ein Begriff bilden würde. Hier war Plato der wahren Auffassung ganz nahe, wonach das Begriffliche so vielmal existirt, wie Einzelne da sind, die ihm zugehören, und dass diese begrifflichen Stücke nicht neben oder jenseit der einzelnen Exemplare bestehen, die daran nur Theil haben (μετεχειν), sondern dass in jedem Exemplar auch ein begriffliches seiendes Stück enthalten ist. Wenn

Richtig! sagte er. — Dieses nun wissend, denke ich, hat Gott, weil er wahrhaft der Verfertiger des wahrhaft seienden Bettgestells sein wollte und nicht eines Bettgestells, noch auch ein Tischler, es als eines dem Wesen nach gebildet. — So scheint es ja. — Sollen wir diesen also den Wesenbildner hiervon nennen oder ungefähr so? — Das ist ja wohl billig, sagte er, da er ja dieses und alles Andere dem Wesen nach gemacht hat. — Und wie den Tischler? nicht den Werkbildner des Bettgestelles? — Ja. — Nennen wir auch wohl den Maler Werkbildner und Verfertiger desselben? — Keinesweges. — Aber was denn sagst Du, dass er von dem Bettgestelle sei? — Ich denke, entgegnete er, am schicklichsten nennen wir ihn Nachbildner desselben, wenn Jene die Werkbildner sind. — Sei es! sprach ich. Des dritten Erzeugnisses Vorsteher von dem Wesen ab nennst Du also Nachbildner. — Allerdings, sagte er. — Dieses also wird auch der Tragödiendichter sein, wenn er doch Nachbildner ist, ein dritter von dem Könige und dessen wahrem Wesen, und

---

dessenungeachtet dem Denken der Begriff nur einfach gilt, so kommt dies daher, dass bei dem Denken auch die Unterschiede der Oerter und Zeiten, in denen die einzelnen Exemplare sich befinden, weggelassen werden; damit fällt aller Unterschied zwischen den Vielen; sie müssen deshalb im Denken in einen Begriff zusammenfallen, während im Sein dies nicht möglich ist, weil hier die Abtrennung des Ortes und der Zeit unmöglich ist.

Plato konnte zu dieser Auffassung nicht hindurchdringen, weil er zu vorschnell die Begriffe zu besondern, für sich bestehenden Wesenheiten erhoben hatte. Er bemerkte nicht, dass das Bilden von Begriffen ganz beliebig erfolgen kann. Es hängt deshalb rein von der Willkür des Menschen ab, diese jenseitigen Begriffe oder Ideen ohne Ende zu vermehren, was sich mit ihrer Abstammung von Gott nicht verträgt. Schon diese Begriffe der Betten und Tische, welche hier Plato benutzt, hätten ihn dahin bringen müssen, dass dieses „wahrhafte und ewige Sein“ derselben, als Begriffe, schwer vereinbar ist damit, dass diese Geräthe erst Erfindungen des Menschen sind, auf die er nur in der Sorge für seine Bequemlichkeit gekommen ist.

so auch alle andern Nachbildner. — So scheint es. — Ueber den Nachbildner also sind wir eins; sage mir aber **598**] vom Maler noch dieses. Dünkt er Dich darauf auszugehn, von jeglichem jenes Eine in der Natur nachzubilden oder die Werke der zweiten Bildner? — Die der Werkbildner, sagte er. — Und wie sie sind, oder wie sie erscheinen? denn auch dieses unterscheide mir wohl. — Wie meinst Du? sagte er. — So. Ein Bettgestelle, wenn man es von der Seite sieht oder von geradeüber oder wie sonst, ist es deshalb von sich selbst verschieden oder das zwar gar nicht, es erscheint aber anders? Und mit allem Andern ist es ebenso? — So ist es, sagte er; es erscheint anders, ist aber nicht verschieden. — Nun betrachte mir eben dieses. Auf welches von beiden geht die Malerei bei jedem? das Seiende nachzubilden, wie es sich verhält, oder das Erscheinende, wie es erscheint, als eine Nachbildnerei der Erscheinung oder der Wahrheit? — Der Erscheinung, sagte er.[249]) — Gar weit also von der Wahrheit ist die Nachbildnerei; und deshalb, wie es scheint, macht sie auch Alles, weil sie von Jeglichem nur ein Weniges trifft und das im Schattenbild. Wie der Maler, das leugnen wir doch nicht, uns Schuster, Tischler und die andern Handwerker nachbilden wird, ohne irgend etwas von diesen Künsten irgend zu verstehen; aber doch, ist er nur ein guter Maler und zeigt, wenn er einen Tischler gemalt hat, ihn nur hübsch von fern, so wird er doch Kinder wenigstens und unkluge Leute anführen, dass sie das Gemälde für einen wirklichen Tischler halten. — Wie sollte er nicht! — Aber dieses, meine ich, o Freund, müssen wir doch von Allen dieser Art denken, wenn uns Jemand von Einem berichtet,

---

[249]) Dies ist der erste Vorwurf, den Plato den Künsten macht; sie sind keine Nachbildner des wahrhaft Seienden (des Begriffs), sondern des Erscheinenden oder des Einzelnen; sie sind also noch mehr Schatten und Schein als dies Einzelne, was doch an dem Begriffe noch Theil hat. — Dieser Einwand widerlegt sich dadurch, dass das Schöne keine blosse Kopie des Einzelnen ist, sondern dass es dasselbe idealisirt. Dadurch steht es dem Begriffe näher als das reale Einzelne, obgleich es nur ein Bild ist (Aesthet. I. 266).

er habe einen Menschen angetroffen, der alle Handwerke verstehe, und alles Andere, was sonst Jeder nur einzeln weiss, verstehe er um nichts weniger genau als irgend Einer, den muss man doch gleich darauf anreden, dass er ein einfältiger Mensch ist, den ein Taschenspieler oder ein Nachbildner angeführt hat, dass er ihn wirklich für allweise hält, weil er selbst nämlich nicht fähig ist, Erkenntniss und Unkenntniss und Nachbildung zu sichten. — Vollkommen richtig, sagte er. —

III. Nächstdem, sprach ich, lass uns nun die Tragödie vornehmen und ihren Anführer Homeros, weil wir ja doch immer von Einigen hören, dass diese Dichter alle Künste verstehen und alles Menschliche, was sich auf Tugend und Schlechtigkeit bezieht, und das Göttliche dazu. Denn nothwendig müsse der gute Dichter, wenn er, worüber er dichtet, gut dichten solle, als ein Kundiger dichten, oder er werde nicht im Stande sein, zu dichten. Wir müssen also zusehen, ob diese etwa von diesen Nachbildnern hintergangen worden sind, und wenn sie ihre Werke sehen, nicht merken, dass diese um [**599** das Gedritte von der Wahrheit abstehen und leicht sind, auch einem der Wahrheit nicht Kundigen zu dichten, weil sie nämlich Erscheinungen dichten, nicht Wirkliches; oder ob sie vielleicht Recht haben, und die guten Dichter das Alles wirklich verstehen, wovon sie den Meisten scheinen gut zu reden. — Allerdings, sagte er, müssen wir das untersuchen. — Meinst Du nun wohl, wenn Einer Beides machen könnte, das Nachzubildende und das Schattenbild, er sich gestatten würde, viel Mühe auf die Verfertigung der Schattenbilder zu wenden und dieses an die Spitze seines Lebens zu stellen, als das Beste, was er habe? — Ich wohl nicht. — Sondern, denke ich, wenn er doch der Wahrheit dieser Dinge kundig wäre, welche er nachbildet, so würde er ja weit eher seine Mühe an die Werke selbst wenden als an die Nachbildungen, und würde versuchen, viele und treffliche Werke als Denkmale von sich zurückzulassen, und würde weit lieber wollen der Gepriesene sein als der Lobredner.[250]) —

---

[250]) Dies ist der zweite Vorwurf gegen die Kunst. Nach Plato kann nur Der, welcher die Handwerke und das Kriegführen und alle menschliche Thätigkeit wirklich

Das denke ich, sagte er; denn nicht gleich ist die Ehre sowohl als der Vortheil. — Ueber das Uebrige nun wollen wir nicht erst Rechenschaft fordern vom Homeros oder welchem Dichter sonst, dass wir sie fragten, wenn Einer von ihnen wirklich heilkundig wäre und nicht nur ein Nachbildner heilkundiger Reden, Wen denn wohl ein alter oder neuer Dichter gesund gemacht haben solle, wie Asklepios, oder was für Schüler in der Heilkunde Einer hinterlassen habe, wie Jener seine Nachkommen? Auch über die andern Künste wollen wir sie nicht erst befragen, sondern das gut sein lassen; über das Grösste und Herrlichste aber, wovon Homeros zu handeln unternimmt, Kriege und Führung von Feldzügen, Anordnung der Städte und Bildung der Menschen ist es doch billig, ihn ausforschend zu fragen: Lieber Homeros, wenn Du denn, was Tugend anlangt, nicht der dritte von der Wahrheit abstehende Verfertiger des Schattenbildes bist, wie wir den Nachbildner bestimmt haben, sondern doch der zweite, und wirklich zu erkennen vermochtest, durch

---

versteht, sie wahrhaft darstellen; da nun die Künstler diese realen Kenntnisse und Fertigkeiten nicht besitzen, so steht auch deshalb ihr Schönes unter dem daseienden Einzelnen, und ein Kundiger wird seine Mühe nicht auf diese Scheinwerke, sondern auf die wirklichen Werke selbst verwenden. — Dieser Einwand wird zunächst ebenfalls durch die Idealität der Kunstwerke widerlegt, welche dadurch, dass sie dem Begriffe näher stehen als das Reale, auch für den Menschen in dieser Beziehung einen höheren Werth haben als dieses. Wenn aber Plato meint, zur Fertigung dieser Bilder gehöre dieselbe technische Kenntniss wie zur Fertigung der realen Dinge, welche sie darstellen, so übersieht er die Bildlichkeit des Schönen, welches nur die Aussenseite der Dinge bietet, und auch diese nur nach einzelnen Elementen der Farbe oder der Gestalt oder des Tones u. s. w. Diese Aussenseite kann man sehr genau kennen und in diesen Elementen treffend darzustellen verstehen, ohne die Kenntniss und Fertigkeit, welche ihre reale Herstellung erfordert. Noch mehr gilt dies für den Menschen, seine Sitten und Charaktere, welche den Hauptgegenstand der Kunst bilden.

welche Bestrebungen die Menschen besser werden oder schlechter, im häuslichen Leben sowohl als im öffentlichen, so sage uns doch, welche Stadt denn durch Dich eine bessere Einrichtung bekommen hat, wie Lakedaimon durch den Lykurgos und so viele andere grosse und kleine Städte durch Andere mehr? Welche Stadt führt Dich denn auf als einen tüchtigen Gesetzgeber, und der ihr Wohl begründet habe? denn Italien und Sikelien nennt den Charondas, und wir den Solon; Dich aber welche? wird er wohl eine angeben können? — Ich denke nicht, sagte Glaukon; auch wird ja dergleichen nicht einmal von den Homeriden selbst behauptet.[251]) — Aber wird

---

[251]) Dies ist der dritte Vorwurf gegen die Künstler und Dichter; dass sie nicht reale nützliche Werke oder Thaten verrichtet, sondern sich auf deren künstlerische Abbildung und Schilderung beschränkt haben. — Plato verkennt hier den eigentlichen Werth des Schönen und der Kunstwerke. Er verlangt reale Wirkungen für das Wohl und die Sittlichkeit der Menschen von ihnen und verkennt, dass das Wesen des Schönen gerade in seiner Idealität liegt, vermöge deren es dem Zwange des Realen enthoben ist; dass der Genuss und Werth des Schönen nicht in einem realen Nutzen enthalten ist, sondern in jenen idealen Gefühlen der Freude und des Sittlichen, welche nur allein durch das Schöne, als dem Bilde eines seelenvollen Realen, erweckt werden können, und nie durch die realen Dinge und Handlungen selbst. Vermöge dieser Empfänglichkeit für ideale Gefühle lebt der Mensch ein zweifaches Leben; er lebt in zweifachen Welten, einer realen und einer idealen, und verdoppelt so gleichsam sein Dasein. Vermöge jener idealen Gefühle vermag er mittelst des Schönen die Schranken des Raumes und der Zeit zu vernichten und selbst das Fernste und längst Vergangene nicht blos zu erkennen, zu wissen, sondern noch einmal in idealer Weise selbst zu durchleben und in idealer Weise jene Gefühle mitzufühlen, von denen die wirklichen Zeitgenossen erfüllt waren. — Deshalb liegt die Kunst ganz ausserhalb aller Beziehung auf das reale Dasein, und es ist eine Erniedrigung derselben, von ihr reale Wirkungen zu fordern. Freilich ist dergleichen oft genug, nicht blos

wohl irgend eines Krieges aus Homeros' Zeiten gedacht, **600**] der unter seiner Anführung oder Berathung glücklich zu Ende gebracht worden? — Keiner. — Aber doch als eines menschlicher Werke kundigen Mannes werden viele und brauchbare Erfindungen in den Künsten oder zu andern Verrichtungen von ihm angeführt, wie von dem Milesischen Thales oder dem Skythen Anacharsis?[252]) — Ganz und gar dergleichen nichts. — Wenn also nichts öffentlich, so wird doch wohl Homeros Einigen einzeln der Anführer in ihrer Ausbildung gewesen sein, welche sich an seinem Umgang erfreuten und den Nachkommen eine Homerische Lebensweise überliefern konnten, wie Pythagoras selbst vorzüglich deshalb gesucht war, und auch jetzt noch die Späteren, die ihre Lebensweise die Pythagorische benennen, für ausgezeichnet vor allen Andern gelten?[253]) — Auch dergleichen, sagte er, wird nichts gerühmt; denn Kreophylos, des Homeros Freund, wäre ja noch lächerlicher seiner Bildung nach als sein Name, wenn das wahr ist, was vom Homeros erzählt wird. Es wird nämlich erzählt, dass man sich erstaunlich wenig um ihn bekümmert bei eben Jenem, als er dort lebte.[254]) —

---

von Plato, sondern selbst von viel Späteren verlangt worden. Selbst Schiller hält es für nöthig, die Kunst als ein Erziehungsmittel der Menschheit zu rechtfertigen, und noch Gervinus (Shakespeare von Gervinus) sieht in der Kunst nichts als ein Mittel, die Moralität zu befördern.

[252]) Thales gilt als Erfinder geometrischer Lehrsätze und deren praktischer Anwendung; Anacharsis gehört zu den sieben Weisen Griechenlands und hat auf die Veredlung der Sitten in Skythien gewirkt.

[253]) Pythagoras trat nicht blos als Lehrer der Wissenschaft und Philosophie auf, sondern stiftete auch eine Verbindung, welche, gleich einem Orden, für ihre Mitglieder eine streng geregelte, sittliche Lebensweise einführte.

[254]) Kreophylos gilt als Freund oder auch als Schwiegersohn des Homer, bei dem sich Homer längere Zeit aufgehalten haben soll. Die hier berichtete Anekdote kann wahr sein; Homer hätte dann aus spätern Zeiten viele Leidensgefährten, deren Ruhm auch erst nach

IV. Das wird freilich erzählt. Aber meinst Du wohl, o Glaukon, wenn Jemand wirklich im Stande gewesen wäre, Menschen auszubilden und besser zu machen, als Einer, der hierin nicht nur Nachbildner war, sondern Einsicht davon hatte, dass er sich nicht würde gar viele Freunde gemacht haben und von ihnen geehrt und geliebt worden sein? Sollten Protagoras der Abderit und der Keïsche Prodikos[255]) durch ihren Umgang ihre Zeitgenossen zu dem Glauben haben bringen können, dass sie weder ihr Hauswesen noch ihren Staat gut zu verwalten würden im Stande sein, wenn nicht sie ihre Bildung leiteten; und sollten diese zwar solcher Weisheit halber so sehr geliebt worden sein, dass nicht viel fehlt, ihre Freunde hätten sie überall auf den Schultern umhergetragen! den Homeros aber, wenn er im Stande gewesen wäre, ihnen zur Tugend förderlich zu sein, oder den Hesiodos hätten ihre Zeitgenossen umherziehen lassen bänkelsängern, und würden nicht viel mehr an ihnen gehangen haben als an ihrem Gelde, und sie genöthigt, bei ihnen daheim zu bleiben, oder wenn sie sie nicht überreden konnten, sollten sie nicht mit ihren Kindern ihnen nachgezogen sein, wohin Jene nur gingen, bis sie der Bildung genug gehabt hätten? — Auf alle Weise, sagte er, scheinst Du mir vollkommen Recht zu haben! o Sokrates. — Wollen wir also feststellen, dass, vom Homeros an, alle Dichter nur Nachbildner von Schattenbildern der Tugend seien und der andern Dinge, worüber sie dichten, die Wahrheit aber gar nicht berühren; sondern, wie wir eben sagten, der Maler werde etwas machen, was man für einen Schuh-

---

ihrem Tode zur vollen Höhe gelangt ist. Kreophylos heisst in wörtlicher Uebersetzung: „Fleischbürtig“.

255) Protagoras war ein berühmter Sophist, 50 Jahre vor Plato geboren. Perikles schickte ihn 443 v. Chr. nach Thurioi, um die Gesetze dieser Stadt den Zeitverhältnissen anzupassen. Prodikos aus Keos kam jung nach Athen und wurde ein vertrauter Freund des Sokrates und aller berühmten Männer jener Zeit. Sein Unterricht und Umgang war von grossem Einfluss auf seine Umgebung. Die bekannte Fabel: „Herkules am Scheidewege“, ist von ihm zunächst dargestellt, wenn nicht erfunden worden.

macher hält, ohne selbst etwas von der Schusterei zu verstehen, und für die, welche nichts davon verstehen, sondern nur auf Farben und Umrisse sehen? — Das sagten wir. — Ebenso, denke ich, wollen wir auch von dem Dichter sagen, dass er Farben gleichsam von jeglicher Kunst in Wörtern und Namen auftrage, ohne dass er etwas verstände, als eben nachbilden; so dass Andere solche, wenn sie die Dinge nach seinen Reden betrachten, **601**] mag er nun von der Schusterei handeln in gemessener, wohlgebauter und wohlklingender Rede, glauben müssen, dass es vollkommen richtig gesetzt sei, oder mag er vom Kriegswesen, oder was Du sonst irgend willst, handeln, so einen gewaltigen Reiz habe eben dieses von Natur. Denn wie die Werke der Dichter, entkleidet von den Farben dieser Tonkunst, an und für sich vorgetragen sich zeigen, das, denke ich, weisst Du; Du hast es ja wohl einmal wahrgenommen.[256]) — Das habe ich freilich, sagte er. — Nicht wahr, sprach ich, sie gleichen jugendlichen, aber nicht schönen Gesichtern, wie die anzusehen sind, wenn ihre Blüthezeit vorüber ist? — Vollkommen, sagte er. — So komm und betrachte auch noch dieses! Der Verfertiger des Schattenbildes, der Nachbildner sagen wir doch, verstehe von dem, was wirklich ist, nichts, sondern nur davon, wie Jedes erscheint. Nicht so? — Ja. — Dieses nun lass uns nicht halb gesagt liegen, sondern lass es uns vollständig betrachten. —

---

256) Hier wird als vierter Vorwurf gegen die Dichter und Künstler gesagt, dass sie die Menge über die Wahrheit ihrer Darstellung täuschen. — Dieser Punkt trifft die Illusion, welche das Schöne hervorbringt; auf ihr beruht aber gerade der Werth des Schönen; indem der Beschauer dadurch zu dem Mitgefühl gestimmt wird. Plato missversteht diesen Begriff, indem er meint, der Beschauer werde durch das Kunstwerk wirklich getäuscht. Dies ist unrichtig; in der Illusion ist wesentlich enthalten, dass der Beschauer weiss, er habe nur ein Bild, nicht die Sache selbst vor sich, und dass er dennoch davon gerührt und ergriffen wird. Nur dadurch erlangen seine Gefühle die ideale Natur, welche seine Freiheit nicht beschränken und ihn in eine höhere, ideale Welt erheben. (Aesthet. I. 46, 54.)

Sprich nur, sagte er. — Der Maler, sagen wir, kann uns Zaum und Gebiss malen? — Ja. — Machen aber wird sie der Riemer und der Kupferschmied? — Freilich. — Wie nun Zügel und Stange beschaffen sein müssen, versteht das der Zeichner? oder nicht einmal der Kupferschmied und der Riemer, der sie macht, sondern nur Jener allein, der sich derselben zu bedienen weiss, der Reiter? — Vollkommen richtig. — Wollen wir nun nicht sagen, dass es sich mit Allem so verhalte? — Wie? — Dass es für jedes diese drei Künste giebt, die gebrauchende, die verfertigende, die nachbildende? — Ja. — Nun aber bezieht sich doch eines jeglichen Geräthes und Werkzeuges, sowie jedes lebenden Wesens und jeder Handlung Tugend, Schönheit und Richtigkeit auf nichts Anderes als auf den Gebrauch, wozu eben Jegliches angefertigt ist, oder von der Natur hervorgebracht. — Richtig. — Nothwendig also ist auch der Gebrauchende immer der Erfahrenste und muss dem Verfertiger Bericht erstatten, wie sich das, was er gebraucht, gut oder schlecht zeigt im Gebrauch. Wie der Flötenspieler muss dem Flötenmacher Bescheid sagen von den Flöten, welche ihm gute Dienste thun beim Blasen, und muss ihm angeben, wie er sie machen soll; dieser aber muss Folge leisten. — Natürlich. — Der Eine als Wissender giebt an, was gute und schlechte Flöten sind, der Andere aber verfertigt sie als Glaubender? — Ja. — Von demselben Geräth also hat der Verfertiger einen richtigen Glauben, wie es schön sei oder schlecht, weil er mit dem Wissenden umgeht und genöthigt wird, auf diesen Wissenden zu [**602** hören; die Wissenschaft davon aber hat der Gebrauchende. — Freilich. — Der Nachbildner aber wird der von wegen des Gebrauchs eine Wissenschaft haben dessen, was er zeichnet, ob es schön und richtig ist oder nicht? oder hat er eine richtige Meinung vermöge nothwendigen Umganges mit dem Wissenden, und weil dieser ihm befiehlt, wie er zeichnen soll? — Keines von beiden. — Also weder Einsicht wird der Nachbildner haben noch richtige Vorstellung von dem, was er nachbildet, was Güte und Schlechtigkeit anlangt. — Es scheint nicht. — Trefflich also ist der in der Nachbildung begriffene Nachbildner in der Kunde von dem, was er macht? Nicht sonderlich. — Aber doch wird er darauf los nachbilden, ohne zu wissen,

wie Jedes gut oder schlecht ist, sondern, wie es scheint, was dem Volk und den Unkundigen als schön erscheint, das bildet er nach. — Was auch sonst! — Dieses also, wie sich zeigt, ist uns ziemlich klar geworden, dass der Nachbildner nichts der Rede Werthes versteht von dem, was er nachbildet, sondern die Nachhildung eben nur ein Spiel ist und kein Ernst, und dass, die sich mit der tragischen Dichtung beschäftigen, in Jamben sowohl als in Hexametern, insgesammt Nachbildner sind so gut als irgend Einer. — Allerdings.[257]) —

V. Beim Zeus, sprach ich, dieses Nachbilden gehörte doch zu dem dritten von der Wahrheit ab. Nicht so? — Ja. — Aber worauf im Menschen äussert es denn die Kraft, die es hat? — Wovon meinst Du denn? — Nun, hiervon: Dieselbe Grösse erscheint uns doch, durch das Gesicht wahrgenommen, von nahebei und von ferne nicht gleich? — Nein freilich. — Und dasselbige als krumm und gerade, je nachdem wir es im Wasser sehen oder ausserhalb, und als ausgehöhlt und erhoben, wegen der Täuschungen, die dem Auge durch die Farben entstehen. Und so ist dies insgesammt eine grosse Verwirrung in unserer Seele, auf welche Beschaffenheit unserer Natur dann die Schattirkunst lauert und keine Täuschung ungebraucht lässt; so auch die Kunst der Gaukler und viele andere dergleichen Handgriffe. — Richtig. — Haben sich nun nicht Messen, Zählen und Wägen als die dienstlichen Hülfsmittel hiergegen erwiesen? so dass das scheinbare Grössere oder Kleinere oder Mehrere und Schwerere nicht in uns aufkommt, sondern das Rechnende, Messende und Wägende? — Natürlich. — Aber dies ist doch das Geschäft des Verstandes in der Seele. — Dessen allerdings. — Wenn Einer aber auch noch so sehr gemessen hat

---

257) Hier kehrt Plato zu dem ersten Vorwurf zurück, dass die Künstler nicht den Begriff nachbilden, sondern das schon mangelhafte Einzelne; deshalb sei ihr Werk nur ein Spiel und kein Ernst. — Aber gerade in dieser Freiheit von dem Ernst der realen Welt, in der Erhebung der Kunst in die ideale Welt liegt der Werth derselben, wie in Erl. 251 dargelegt worden ist. Freilich muss dieser Werth Dem verborgen bleiben, der ihn nur in seinen realen Wirkungen sucht.

und nun bestimmt, dass Einiges grösser sei oder kleiner als Anderes oder gleich gross, so erscheint ihm doch dasselbige zugleich entgegengesetzt. — Ja. — Sagten wir aber nicht, dasselbige könne nicht von demselbigen zugleich Entgegengesetztes vorstellen? — Und ganz [**603** mit Recht behaupteten wir dieses. — Was also in der Seele unbekümmert um das Maass urtheilt, kann nicht dasselbe sein mit dem nach dem Maass Urtheilenden. — Freilich nicht. — Aber doch ist wohl, was dem Maass und der Rechnung vertraut, das Beste der Seele. — Wie sonst! — Was also mit diesem im Widerspruch steht, das gehört zu dem Schlechteren in uns. — Nothwendig. — Weil ich nun dieses feststellen wollte, sagte ich, dass die Malerei und die Nachbildnerei überhaupt, wie sie in grosser Ferne von der Wahrheit ihr Werk zu Stande bringt, so auch mit dem von der Vernunft Fernen in uns ihr Verkehr hat und sich mit diesem zu nichts Gesundem und Wahrem befreundet. — Ganz gewiss wohl, sagte er. — Selbst also schlecht und mit Schlechtem sich verbindend, erzeugt die Nachbildnerei auch Schlechtes.[258]) — Das scheint wohl. — Und etwa nur die es mit dem Gesicht zu thun hat, oder auch die mit dem Gehör, welche wir die Dichtkunst nennen? — Wahrscheinlich wohl, sagte er, auch diese. — Lass uns jedoch nicht, sprach ich, der Wahrscheinlichkeit allein vertrauen, welche uns aus der

---

258) Dies ist der fünfte Vorwurf gegen die Kunst. Plato tadelt an der Kunst ihre Bildlichkeit und meint, weil sie diese nur nach dem Sinnenschein bilde, stehe sie tiefer als die Erkenntniss. — Allein dies wäre nur dann richtig, wenn die Erkenntniss der Wahrheit die Aufgabe der Kunst wäre. Dies ist aber nicht der Fall; sie will nur den idealen Gefühlen des Menschen, nicht seinem Erkennen dienen. Sie hat keinen solchen Zusammenhang mit der realen Welt; sie bildet ihre ideale Welt frei in sich und lebt darin, ohne sich um die reale zu kümmern. Vermöge der idealen Gefühle des Menschen ist die ideale Welt sich selbst Zweck; der Mensch lebt in ihr ein zweites Dasein neben dem Sein in der realen Welt. Deshalb ist hier keine Vergleichung zwischen beiden Welten zulässig, und am wenigsten darf die ideale als ein Mittel zur Erkenntniss der realen behandelt werden.

Malerei entsteht, sondern zu demjenigen selbst in der Seele hinzutreten, womit die dichtende Nachbildnerei zu thun hat, und zusehen, ob es schlecht oder edel ist. — Das müssen wir freilich. — Legen wir es denn so dar! Diese Nachbildnerei bildet uns doch handelnde Menschen nach, freiwillig oder gezwungen, und welche durch diese Handlungen glauben, sich Gutes oder Schlimmes erhandelt zu haben, und in dem Allen betrübt sind oder erfreut. Thut sie wohl noch sonst etwas ausser diesem? — Nichts. — Ist nun in alle diesem der Mensch etwa einstimmig mit sich? Oder wie er in Sachen des Gesichtes uneins war und über dieselben Gegenstände zu gleicher Zeit entgegengesetzte Vorstellungen in sich hatte, schwankt er nicht ebenso auch in seinen Handlungen und liegt selbst mit sich im Streit? Doch ich erinnere mich, dass wir hierüber jetzt gar nicht nöthig haben, etwas abzumachen, denn wir haben in unseren Reden schon oben Alles dieses zur Genüge nachgewiesen, dass unsere Seele von viel tausend solchen gleichzeitig vorhandenen Widersprüchen voll ist. — Richtig! sagte er. — Richtig freilich, sprach ich; aber was wir damals ausgelassen haben, das, dünkt mich, thut uns jetzt Noth nachzuholen. — Welches doch? sagte er. — Ein rechtschaffener Mann, sprach ich, den ein solches Geschick betroffen hat, dass er einen Sohn verloren hat oder sonst etwas ihm vorzüglich Werthes, wird dieses, das sagten wir wohl schon damals, bei Weitem leichter ertragen, als Andere. — Freilich. — Nun aber lass uns dieses erwägen, ob es ihn denn gar nicht schmerzen wird, oder ob dieses zwar unmöglich ist, er sich aber mässiger beweisen wird in der Betrübniss. — Das Letztere lieber, **604**] sagte er, wenn man bei der Wahrheit bleiben soll. — Nun sage mir aber dieses von ihm: glaubst Du, dass er stärker gegen die Betrübniss ankämpfen und ihr entgegenstreben wird, wenn von Seinesgleichen gesehen, oder dann, wenn er in der Einsamkeit es nur mit sich selbst zu thun hat? — Bei Weitem wohl mehr, sagte er, wenn er gesehen wird. — In der Einsamkeit aber, meine ich, wird er Vielerlei vorbringen, worüber er sich schämen würde, wenn ihn Einer hörte, und Vielerlei thun, worüber er nicht möchte von Einem betroffen werden. — So ist es, sagte er. —

VI. Und was ihm gebietet, Widerstand zu leisten, das ist doch Vernunft und Gesetz; was ihn aber zur Betrübniss hinzieht, das ist die Leidenschaft? — Richtig. — Entsteht aber in dem Menschen zu gleicher Zeit in derselben Beziehung ein solcher entgegengesetzter Zug, so sagen wir, ist nothwendig auch Zweierlei in ihm. — Nothwendig. — Und das Eine ist doch bereit, dem Gesetze zu folgen, wohin dieses führt? — Wie so? — Das Gesetz sagt ja doch, es sei am schönsten, möglichst ruhig zu sein bei Unfällen und sich nicht zu erzürnen, weil ja weder offenbar ist, was hieran gut ist oder übel, noch auch für die Zukunft irgend ein Vortheil aus dem unwilligen Ertragen entstehen kann, noch auch auf irgend Etwas von solchen menschlichen Dingen grosser Werth zu legen ist, gewiss aber demjenigen, wozu wir am meisten jeden Augenblick bereit sein müssen, die Betrübniss hinderlich wird. — Was denn meinst Du? sprach er. — Die Berathung über das Geschehene, sprach ich; und dass wir, wie beim Würfelspiel, unsere Angelegenheiten dem Wurf gemäss so stellen, wie die Vernunft es als das Beste vorzieht; nicht aber, wenn wir uns gestossen haben, wie Kinder die schmerzhafte Stelle halten und beim Schreien bleiben, sondern immer die Seele gewöhnen, dass sie so schnell als möglich dazu schreite, das Zerstossene und Krankhafte zu heilen und in Ordnung zu bringen und die Klagelieder durch Heilkunst zu beschwichtigen. — Am richtigsten, sprach er, würde man wenigstens auf diese Art den Unfällen entgegengehen. — Und das Beste, sagen wir doch, will diesem Vernünftigen folgen. — Offenbar. — Was aber zur Erinnerung an die Leiden und zu Klagen hinzieht und nicht genug davon haben kann, wollen wir nicht sagen, das sei unvernünftig und träge und der Feigheit befreundet? — Das werden wir freilich sagen. — Für dieses Unwillige nun giebt es gar viele und mancherlei Nachbildung; die vernünftige und ruhige Gemüthsfassung aber, welche ziemlich immer sich selbst gleich bleibt, diese ist weder leicht nachzubilden, noch auch die Nachbildung leicht zu verstehen, zumal für eine grosse Versammlung und die verschiedenartigsten Menschen, wie sie sich vor den Schaubühnen zusammenfinden. Denn es wäre eine Nachbildung eines ihnen fremden Zustandes. — Allerdings frei- [605

lich. — Offenbar also, dass der nachbildende Dichter nicht für dieses in der Seele geartet ist, und seine Kunst sich nicht daran hängen darf, diesem zu gefallen, wenn er Ruhm haben will bei der Menge, sondern für die gereizte und wechselreiche Gemüthsstimmung eignet er sich, weil diese leicht ist nachzubilden. — Offenbar. — Können wir ihn also nicht jetzt mit vollem Recht angreifen und ihn als ein Seitenstück zu dem Maler aufstellen? Denn darin, dass er Schlechtes hervorbringt, wenn man auf die Wahrheit sieht, gleicht er ihm; und dass er sich an eben solches in der Seele wendet und nicht an das Beste, auch darin sind sie einander ähnlich. Und so sind wir wohl schon gerechtfertigt, wenn wir ihn nicht aufnehmen in eine Stadt, die eine untadelige Verfassung haben soll, weil er jenes in der Seele aufregt und nährt und, indem er es kräftig macht, das Vernünftige verdirbt; wie im Staat, wenn Einer, den Schlechten die Gewalt verschaffend, den Staat verräth und die Besseren herunterbringt, ebenso werden wir sagen, dass der nachbildende Dichter Jedem eine schlechte Verfassung in seiner Seele aufrichtet, indem er dem Unvernünftigen darin, welches nicht einmal Grosses und Kleines unterscheidet, sondern dasselbe bald für gross hält bald für klein, sich gefällig beweiset und ihm Schattenbilder hervorruft, von der Wahrheit aber ganz weit entfernt bleibt. — Allerdings.[259])

---

[259]) Dieser sechste Vorwurf gegen die Kunst wendet sich gegen den Inhalt der Kunst. Er rügt, dass sie nicht die Gemüthsverfassung des gesetzten und gefassten Mannes darstellt, sondern die Leidenschaften in Schmerz und Freude, und dass sie durch solchen Inhalt die Sitten im Staate verderbe. Plato hat hier insofern Recht, dass die Kunst mehr die Darstellungen des Leidenschaftlichen liebt als des Maassvollen und Sittlichen; allein sein Schluss, dass sie deshalb die Sitten verderbe, ist nicht begründet. Einmal erweckt das Schöne auch in seinen leidenschaftlichsten Bildern nur ideale, d. h. gemässigte und verfeinerte Mitgefühle, welche, so lange sie sich in dieser Natur erhalten, keine Einwirkung auf die realen Gesinnungen haben; sodann übersieht Plato, dass jedes Kunstwerk nicht blos die Leidenschaften darstellt, sondern auch eine Lösung derselben bietet, welche das Gemüth

VII. Und doch haben wir die grösste Anklage gegen sie noch nicht vorgebracht; denn dass sie im Stande ist, auch die Wohlgesinnten, einige gar wenige ausgenommen, zu verderben, das ist doch gar arg. — Ganz gewiss, wenn sie dies nur wirklich thut. — So höre und überlege. Auch die Besten von uns, wenn wir den Homeros hören oder einen andern Tragödiendichter, wie er uns einen Helden darstellt in trauriger Bewegung, eine lange Klagerede haltend, oder auch Singende und sich heftig Geberdende, so wird uns wohl zu Muthe, wir geben uns hin und folgen mitempfindend, und die Sache sehr ernsthaft nehmend, loben wir den als einen guten Dichter, der uns am meisten in diesen Zustand versetzt. — Das weiss ich; wie sollten wir auch nicht? — Wenn aber Einen von uns ein eigner Kummer trifft, so merkst Du doch, dass wir dann ganz im Gegentheil unseren Ruhm darin setzen, wenn wir im Stande sind, ruhig zu sein und auszuharren, weil das die Sache eines Mannes sei, jenes aber weibisch, was wir damals lobten? — Das merke ich, sagte er. — Ist das nun wohl ein feiner Ruhm, wenn man Jemanden sieht, so wie man selbst nicht sein möchte, sondern sich schämen würde, davor sich nicht zu ekeln, sondern sich daran zu freuen und es zu loben? — Das scheint, sagte er, beim Zeus, wohl nicht vernünftig. — Gewiss, [**606** sprach ich, wenn Du es auch noch so betrachten wolltest. — Wie? — Wenn Du bedenken wolltest, dass das damals bei eigenen Unfällen mit Gewalt Zurückgehaltene und gleichsam Ausgehungerte, indem es sich nicht hat satt weinen und zur Genüge ausjammern können, da es doch von Natur so geartet ist, hiernach zu begehren, dass gerade dieses dann von den Dichtern befriedigt wird und sich wohl befindet; das von Natur Beste aber in uns, weil noch nicht hinreichend durch Wort und Sitte gebildet, in der Achtsamkeit auf dieses Thränenreiche nachlässt, weil es ja nur fremde Zustände betrachtet, und für es selbst ja nichts Schmähliches darin liegt, wenn ein Anderer, der sich für einen trefflichen Mann giebt, unzeitig trauert, diesen zu loben und Mitleid mit ihm zu

---

des Zuschauers beruhigt, ja oft durch den Sieg des Gerechten die sittlichen Forderungen befriedigt und mittelbar unterstützt.

haben; sondern jene Lust wird für baaren Gewinn genommen, und man möchte sie nicht gern missen, das ganze Gedicht verwerfend. Deun so, glaube ich, pflegen nur Wenige zu rechnen, dass man doch von dem Fremden nothwendig etwas zu geniessen bekommt für das Eigene, und dass, wenn man aus jenem das Trübselige genährt und gestärkt hat, es bei eigenen Unfällen nicht leicht sein wird im Zaum zu halten. — Sehr wahr, sagte er. — Und verhält es sich etwa mit dem Lächerlichen nicht ebenso? Wenn Du einen Schwank, den Du Dich schämen würdest selbst zu machen, doch, hörst Du ihn in dem öffentlichen Lustspiel oder in einem kleinen Kreise, gewaltig belachst und nicht als etwas Schlechtes abweisest, so thust Du dasselbe wie dort bei den Klagen. Was Du durch Vernunft zurückhieltest, wenn es in Dir selbst Schwänke machen wollte, weil Du doch den Ruf eines Possenreissers scheutest, das lässt Du nun wieder los; und hast Du es dort aufgefrischt, so wirst Du unvermerkt bald auch in Deinem eigenen Kreise so weit ausschlagen, dass Du einen Spassmacher vorstellst. — Und auch mit dem Geschlechtstrieb und dem Unwillen und Allem, was es der Begierde Angehöriges oder der Lust und Unlust Verwandtes in der Seele giebt, wie wir denn zugeben, dass dieses uns durch alle Verhältnisse begleitet, ist es dann so, dass uns die dichterische Nachbildung dergleichen anthut. Denn sie nährt und begiesst Alles dieses, was doch sollte ausgetrocknet werden, und macht es in uns herrschen, da es doch müsste beherrscht werden, wenn wir Bessere und Glückseligere statt Schlechtere und Elendere werden sollen. — Ich weiss nichts dagegen zu sagen, sprach er.[260]) — Also, sagte ich, o Glaukon,

---

260) Dieser letzte und grösste Vorwurf, den Plato hier ankündigt und entwickelt, ist nur eine Wiederholung des sechsten, in der Erl. 259 bereits gewürdigten. Plato bemerkt nicht, dass die idealen Mitgefühle des Zuschauers ganz anderer Natur sind und nicht so ansteckender Art, als er meint; ebenso übersieht er die Lösung, welche schon innerhalb des Kunstwerkes das Gleichgewicht der Gefühle wieder herstellt, sehr oft dem Sittlichen den Sieg gewährt und damit auch die Gefühle des Zuschauers zu der Reinigung und Veredlung hinführt, welche schon

wenn Du Lobredner des Homeros antriffst, welche behaupten, dieser Dichter habe Hellas gebildet, und bei der Anordnung und Förderung aller menschlichen Dinge müsse man ihn zur Hand nehmen, um von ihm zu lernen, und das ganze eigene Leben nach diesem Dichter einrichten und durchführen, so mögest Du sie Dir gefallen lassen und mit ihnen, als die so gut sind, wie sie nur [607 immer können, vorlieb nehmen, auch ihnen zugeben, Homeros sei der dichterischste und erste aller Tragödiendichter, doch aber wissen, dass in den Staat nur der Theil von der Dichtkunst aufzunehmen ist, der Gesänge an die Götter und Loblieder auf treffliche Männer hervorbringt. Wirst Du aber die süssliche Muse aufnehmen, dichte sie nun Gesänge oder gesprochene Verse, so werden Dir Lust und Unlust im Staate das Regiment führen statt des Gesetzes und der jedesmal in der Gemeine für das Beste gehaltenen vernünftigen Gedanken. — Sehr wahr, sagte er. —

VIII. Dieses also sei zu unserer Vertheidigung gesagt, weil wir der Dichtkunst wieder gedachten, dass wir sie mit gutem Rechte damals aus der Stadt verwiesen, da sie eine solche ist; denn die Vernunft nöthigte es uns ab. Wir wollen ihr aber zureden, dass sie uns nicht einer Härte und Unartigkeit zeihe, weil ja ein alter Streit ist zwischen der Philosophie und Dichtkunst. Denn jener „lärmige gegen die Herren anklaffende Hund“ und „gross in der Thoren Leerrednereien“ und „der Gottweisen herrschendes Volk“ und „die zart die Gedanken Verspinnenden, weil sie eben hungern“ und tausenderlei dergleichen sind Zeichen des alten Haders unter diesen beiden.[261]) Dennoch sei ihr gesagt, dass wir ja, wenn nur die der Lust dienende Dichtung und Nachbildnerei etwas anzuführen weiss, weshalb auch ihr ein Platz zukomme in einem wohlverwalteten Staate, sie mit Freuden aufnehmen würden, da wir es uns bewusst sind, wie auch wir von

---

Aristoteles ein Menschenalter später als die καθαρσις bezeichnet und geltend gemacht hat.

[261]) Diese Phrasen sind spöttische Vorwürfe, welche wahrscheinlich in einzelnen Liedern dem Philosophen von den Dichtern gemacht worden sind; es ist indess von solchen Liedern nichts auf uns gekommen.

ihr angezogen werden. Aber was uns wahr dünkt preiszugeben, wäre doch nicht ohne Frevel. Nicht wahr, Freund, zieht sie Dich nicht auch an, und am meisten, wenn sie Dir im Homeros erscheint? — Dann bei Weitem. — Können wir also nicht mit Recht verlangen, dass sie herabsteige, um sich zu vertheidigen, sei es nun in Strophen oder anderm Silbenmaass? — Allerdings. — Doch wollen wir auch ihren Vertheidigern, so viele deren nicht selbst Dichter sind, sondern nur Dichterfreunde, gern vergönnen, auch in ungebundener Rede für sie sprechend zu beweisen, dass sie nicht nur anmuthig sei, sondern auch förderlich für die Staaten und das gesammte menschliche Leben, und wir wollen unbefangen und wohlmeinend zuhören. Denn es wäre ja unser eigner Vortheil, wenn sich zeigte, sie sei nicht nur angenehm, sondern auch heilsam. — Wie sollte es nicht unser Vortheil sein! sagte er. — Wenn aber etwa nicht, lieber Freund, dann werden wohl auch wir, wie diejenigen, die einmal verliebt waren, wenn sie glauben, dass ihnen die Liebe nicht mehr förderlich sei, sich mit Mühe zwar, aber doch zurückziehen, so auch wir, wegen der Liebe, die wir früher vermöge unserer Erziehung in so trefflichen Staaten
608] zu dieser Dichtung hegten, ihr zwar wohlwollend helfen, um ins Licht zu setzen, dass sie gar vortrefflich und vollkommen wahr sei; so lange sie aber ihre Vertheidigung nicht zu Stande bringt, wollen wir, indem wir ihr zuhören, mit dieser Rede und diesem Zauberspruch uns selbst besprechen, aus Furcht, wieder in jene kindische und gemeine Liebe zurückzufallen, und wollen als sicher annehmen, dass man sich um diese Dichtkunst nicht ernsthaft bemühen dürfe, als ob sie selbst ernsthaft sei und die Wahrheit treffe; dass vielmehr der Hörer, der um die richtige Verfassung seiner selbst besorgt ist, sich gar sehr vor ihr zu hüten habe; und so von der Dichtkunst zu denken, wie wir es ausgesprochen haben. — In allen Stücken, sprach er, stimme ich Dir bei. — Denn gross, fuhr ich fort, o lieber Glaukon, gross, und nicht wie es gewöhnlich genommen wird, ist der Kampf darum, ob man gut werde oder schlecht; so dass weder durch Ehre noch Geld noch irgend eine Gewalt, ja auch nicht einmal durch die Dichtkunst aufgeregt, Jemand sollte die Gerechtigkeit und die übrige Tugend vernachlässigen. —

Ich stimme Dir bei, sagte er, vermöge Alles dessen, was wir auseinandergesetzt haben, und glaube, auch jeder Andere werde es thun.[262])

IX. Und doch haben wir die grössten Aussichten und vorgesteckten Preise für die Tugend noch nicht auseinandergesetzt. — Du musst wohl, sagte er, eine ungeheure Grösse im Sinne haben, wenn es anderes Grösseres als das Gesagte geben soll. — Was kann aber, sprach ich, in kurzer Zeit Grosses geschehen? Denn diese ganze Zeit von der Kindheit bis zum Alter ist doch gegen die ganze insgesammt eine gar kurze. — So gut wohl als gar nichts, sagte er. — Wie also? Meinst Du ein unsterbliches Wesen solle sich um so weniger Zeit willen

---

[262]) Hier schliesst dieser vielbesprochene Angriff Plato's auf die Kunst. In seinem Staate soll die Malerei und die Dichtung, bis auf die Schilderungen des gerechten und gesetzten Mannes, nicht zugelassen werden. Es ist viel Anklage deshalb zu allen Zeiten gegen Plato erhoben worden; man hat indess mehr gelärmt und gespottet, als Plato widerlegt. Auch ist diese Widerlegung schwer für alle jene Systeme der Aesthetik, welche das Schöne nicht von dem Sittlichen zu unterscheiden vermögen, sondern den Werth von jenem wesentlich auf die Wirkungen für dieses zurückführen und dabei im Uebrigen die besondere Natur des Schönen und der von ihm erweckten Gefühle zum grössten Theil übersehen. Diesen Systemen gegenüber ist Plato unwiderleglich. Wenn man dennoch solche Scheinwiderlegungen annimmt, so kommt es nur daher, dass die Wirklichkeit mit Plato im Widerspruch steht. Indess ist es etwas Anderes, durch die Thatsachen geschlagen zu werden, und etwas Anderes, durch Gründe widerlegt zu werden. Auch der Eleatiker Zeno wurde mit seinen Beweisen gegen die Bewegung durch die Thatsachen geschlagen; allein schon Aristoteles hat dies nicht als eine Widerlegung gelten lassen. So auch hier. Die Kunst hat thatsächlich nicht die üblen Folgen, welche Plato ihr zur Last legt; allein um Plato's Angriffe zu widerlegen, muss der Begriff des Schönen in seiner ganzen Tiefe und Fülle erfasst sein, und dies ist erst nach langer Arbeit, man kann sagen, erst in diesem Jahrhundert erreicht worden.

abgemüht haben, und nicht vielmehr wegen der ganzen? — Ich glaube es wenigstens, sagte er, aber wie meinst Du dieses? — Bist Du das nicht inne geworden, sprach ich, dass unsere Seele unsterblich ist und niemals umkommt?[263]) — Da sah er mich an und sagte verwundert: Beim Zeus, ich nicht: Du aber kannst dies behaupten? — Wenn ich nicht ganz irre bin, sprach ich. Aber ich denke, Du auch; denn es ist gar nichts Schweres. — Mir gewiss! sagte er. Aber von Dir möchte ich gar zu gern dieses gar nicht Schwere vernehmen. — So höre denn, sprach ich. — Rede nur, sagte er. — Nennst Du, begann ich, etwas gut und böse? — Ich gewiss. — Denkst Du nun auch darüber so wie ich? — Worin? — Dass alles Verderbende und Zerstörende das Böse ist, das Erhaltende aber und Fördernde das Gute.[264]) — So

---

263) Plato knüpft an seine bisherige Darstellung des Staates und des gerechten Mannes als Schluss die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Sie gehört insofern zu jener, als Plato das Leben nach dem Tode als einen Lohn für das Gute und als Strafe für das Böse dieser Welt auffasst. Erst dadurch vollendet sich bei Plato, wie bei Kant, der volle Begriff der Sittlichkeit oder des höchsten Guts, wie es Kant nennt.

Der hier folgende Beweis für die Unsterblichkeit und die Schilderung der Art und Weise des jenseitigen Daseins ist hier sehr verschieden von der, welche Plato in seinem Dialog Phädon gegeben hat. Auch ist es auffallend, dass Plato dieser dortigen Beweise hier gar nicht gedenkt. Der Beweis für die Unsterblichkeit ist hier viel kürzer und noch ungenügender wie dort; dagegen ist hier die Schilderung der Art dieser Unsterblichkeit viel ausführlicher und verliert sich deshalb noch mehr wie dort in das Mystische und Phantastische.

264) Auf diesen Satz wird der Beweis von der Unsterblichkeit hier gegründet; es wird nämlich ausgeführt, dass die Schlechtigkeit des Körpers (Krankheit, Tod) nur diesen treffe, aber nicht die Seele, und dass auch die Schlechtigkeit der Seele selbst sich nicht auf ihre Zerstörung richte, sondern nur auf Tödtung Anderer. Die Schwäche dieses Beweises liegt auf der Hand; denn schon der hier aufgestellte Obersatz ist entweder nicht bewiesen

denke ich, sagte er. — Und wie? Setzest Du auch [**609** für Jegliches ein Gutes und Böses? Wie für die Augen die Fistel und für den gesammten Leib die Krankheit, für das Korn den Brand, für das Holz die Fäulniss, für Eisen und Erz den Rost, und wie ich sage, setzest Du für Alles und Jedes fast seine besondere ihm angestammte Krankheit und sein Böses? — Das setze ich, sagte er. — Und nicht wahr? wenn dies zu einem Dinge kommt, so wird das schlecht, bei dem es sich eingestellt hat, und zuletzt kommt es ganz um und wird zerstört? — Wie sollte es nicht! — Das einem Jeden angestammte Böse also und die Schlechtigkeit zerstört Jedes; und wenn diese es nicht zerstört, so giebt es nichts, was Etwas verderben kann. Denn das Gute könnte doch wohl nie irgend Etwas zerstören, und das, was weder gut noch böse ist, ebenso wenig. — Wie könnte es wohl! sagte er. — Wenn wir also so etwas fänden, welches freilich auch sein Böses hat, wodurch es schlecht wird, nicht so jedoch, dass dieses im Stande wäre, es zerstörend aufzulösen, werden wir dann nicht schon wissen, dass es für das so Beschaffene keinen Untergang gebe? — So scheint es wohl, sagte er. — Wie also? sprach ich; hat die Seele nicht auch Etwas, das sie schlecht macht? — Ei freilich, sagte er, dies Alles, wovon wir gehandelt haben, die Ungerechtigkeit und Unbändigkeit und die Feigheit und der Unverstand. — Kann nun wohl etwas von diesen sie auflösen und zerstören? Und merke nur wohl, dass wir uns nicht etwa täuschen und denken, wenn ein ungerechter und unvernünftiger Mensch bei der Ungerechtigkeit ergriffen wird, so komme er dann um durch die Ungerechtigkeit, als welche die Schlechtigkeit der Seele ist. Sondern stelle die Sache so: so wie die Krankheit, welche die Schlechtigkeit des Leibes ist, den Leib verzehrt und aufreibt und dahin bringt, dass er gar nicht mehr Leib ist; und alles soeben Angeführte durch das eigenthümliche Böse, indem es ihm zerstörend anhaftet und einwohnt, dahin kommt, nicht zu sein. Nicht so? — Ja. — So komm denn und

---

oder eine leere Tautologie, indem das Gute eben als das gefasst wird, was das Dasein erhält. So wie dagegen das Gute einen besondern Inhalt erhält, ist der Satz synthetisch und entbehrt dann des Beweises.

betrachte die Seele auf dieselbe Weise. Kann wohl Ungerechtigkeit und sonst andere Untugend, die in ihr ist, sie dadurch, dass sie in ihr ist und ihr anhaftet, verderben und verzehren, bis sie sie zum Tode bringt und vom Leibe trennt? [265]) — Dieses doch auf keine Weise, sagte er. — Und jenes war doch ungereimt, sprach ich, dass die Schlechtigkeit eines Andern etwas verderben solle, die eigene aber nicht. — Ungereimt. — Denn bedenke nur, o Glaukon, dass wir auch nicht glauben, an der Schlechtigkeit des Getreides, sofern sie nur dieses ist, sei es nun Alter oder Fäulniss, oder was sonst für eine sein mag, müsse der Leib verderben; sondern dann zwar, wenn des Getreides Schlechtigkeit in dem Leibe des Leibes Elend hervorbringt, werden wir sagen, er sei um jener willen an seiner eigenen Schlechtigkeit, welches die Krankheit ist, untergegangen; dass aber an des Getreides Schlechtigkeit, welches ja etwas ganz Anderes ist, der ganz etwas Anderes seiende Leib, also an einem **610**] fremden Bösen, welches nicht in ihm das seiner Natur anhaftende Böse hervorbringt, untergehen könne, werden wir niemals behaupten. — Vollkommen richtig gesprochen, sagte er. —

X. Nach derselben Regel, sprach ich, wenn nicht des Leibes Schlechtigkeit in der Seele ihre eigene Schlechtigkeit hervorbringt, wollen wir nie glauben, dass an einem fremden Uebel, ohne eigne Schlechtigkeit, die Seele untergehe, sie als ein ganz Anderes an dem Uebel eines Anderen. — Das ist richtig gefolgert, sagte er. — Entweder

---

[265]) Dieser Satz steht im Widerspruch mit der in Erl. 264 aufgestellten Regel, wonach dem Bösen und Schlechten wesentlich innewohnt, dass es verdirbt und zerstört. Hier soll für die Seele eine Ausnahme stattfinden. Es fehlt indess für die Regel wie für die Ausnahme der Beweis, und man sieht hier, wie leicht sich Plato seine Beweise macht. Die Regel wird vermittelst der in ihr versteckt enthaltenen Tautologie eingeführt; die Ausnahme stützt sich auf die Erfahrung, dass der Ungerechte in seiner Ungerechtigkeit nicht untergeht, wenigstens das Sein der Seele davon nicht erschüttert wird; allein wenn dies richtig ist, ist eben jene Regel überhaupt falsch.

also müssen wir dieses widerlegen, dass es nicht richtig war, oder so lange es unwiderlegt steht, lass uns nie behaupten, dass am Fieber oder sonst einer Krankheit oder auch am Schwert, und wenn Einer auch den ganzen Leib in die kleinsten Stückchen zerschnitte, deshalb auch nur im Geringsten die Seele untergehe, ehe nicht Jemand nachweist, dass wegen dieser Zustände des Leibes jene selbst ungerechter und unheiliger werde. So lange also nur in einem Andern ein fremdes Uebel, in Jeglichem aber sein eigenthümliches nicht entsteht: so wollen wir weder von der Seele noch von sonst irgend Etwas gelten lassen, dass es auf diese Weise untergehe.[266]) — Dieses aber, sagte er, wird doch wohl niemals irgend Jemand zeigen können, dass die Seelen der Sterbenden des Todes wegen ungerechter werden. — Wenn aber doch Einer, entgegnete ich, dreist genug ist, gerade darauf loszugehen, und, damit er nicht nöthig habe zuzugeben, dass die Seelen unsterblich sind, behauptet, der Sterbende werde schlechter und ungerechter, so werden wir doch annehmen, wenn Jener Recht hat mit seiner Behauptung, dass die Ungerechtigkeit Dem, der sie hat, tödtlich sei, wie eine Krankheit, und dass Diejenigen, welche eine solche Krankheit bekommen, wenn diese sie tödtet, Jeder seiner eigenen Natur gemäss sterben, die Einen sehr früh, die Anderen weit später, nicht aber so wie jetzt für die Ungerechtigkeit Andere es den Ungerechten als Strafe auf legen, zu sterben. — Beim Zeus! sagte er, so zeigte sich dann ja die Ungerechtigkeit als etwas gar nicht so Schreckliches, wenn sie Dem, der sie bekommt, tödtlich wird; denn so wäre sie ja eine Ablösung von allen Uebeln. Vielmehr aber glaube ich, sie wird sich auf ganz entgegengesetzte Art zeigen, als Andere tödtend, wenn sie kann; Den aber, der sie hat, stellt sie gar lebenslustig dar, und ausserdem dass er lebenslustig ist, auch noch wachsam; so weit, wie man ja sieht, ist sie davon ent-

---

266) Den nahe liegenden Einwurf, dass das Leben der Seele durch ihre Verbindung mit dem Körper bedingt sei, oder dass sie nur die Kraft oder das Bewegende im Körperlichen sei und deshalb ohne dieses nicht bestehen könne, lässt Plato hier unerörtert. Im Phädon geht er darauf ein.

fernt, tödtlich zu sein. — Sehr richtig, sagte ich, bemerkst Du dies. Wenn denn also die eigene Schlechtigkeit und das eigene Böse nicht im Stande ist, die Seele zu tödten und zu zerstören, so hat es wohl keine Noth, dass ein einem Andern zum Verderben gesetztes Uebel die Seele oder sonst etwas Anderes als das, dem es dazu gesetzt ist, zerstören sollte. — Keine Noth, sagte er, wie man ja schliessen muss. — Also wenn doch gar kein Uebel, **611**] weder eigenes noch fremdes, sie zerstört, so ist ja offenbar, dass sie nothwendig etwas immer Seiendes ist; und wenn immer seiend, dann unsterblich. — Nothwendig, sagte er. —

XI. Dieses also, sprach ich, verhalte sich so! Wenn aber, so siehst Du wohl, dass die Seelen auch immer werden dieselbigen sein. Denn weder weniger können ihrer werden, wenn keine untergeht, noch auch mehrere. Denn wenn etwas von den unsterblichen Dingen mehr würde, so weisst Du wohl, dass es aus dem Todten entstehen müsste, und so wäre zuletzt Alles unsterblich.[267]) — Richtig gesprochen. — Allein, sprach ich, weder dieses lass uns glauben, denn die Vernunft lässt es nicht zu, noch auch wiederum, dass die Seele ihrer wahrhaftesten Natur nach vieler Mannichfaltigkeit und Unähnlichkeit und Verschiedenheit voll sei an und für sich. — Wie meinst Du das? fragte er. — Nicht leicht, sprach ich, wird ewig sein, wie sich uns doch jetzt die Seele gezeigt hat, was aus Vielem zusammengesetzt ist und sich nicht

---

267) Diese Stelle könnte man als einen Hinweis auf den Phädon nehmen; dort wird ausgeführt, dass, wo zwei Gegensätze sind, z. B. Leben und Tod, immer der eine nur aus dem andern entstehen könne. Wenn so alles Todte allmählich sich in Lebendiges und damit Unsterbliches verwandelt, so würde allerdings dann nichts Sterbliches mehr übrig bleiben. — Dieses im Phädon behandelte Argument bewegt sich indess nur in Beziehungen und kann nur für Den einen Beweis abgeben, der die Beziehungen mit dem Seienden verwechselt. Das Nähere hierüber ist ausgeführt in dem Werke des Herausgebers: „Ueber die Unsterblichkeit". Berlin 1865, bei Springer. S. 175.

der allervortrefflichsten Zusammensetzung erfreut.[268]) — Man sollte freilich nicht denken. — Dass nun die Seele unsterblich ist, erweist sowohl die gegenwärtige Rede als auch die übrigen. Was sie aber der Wahrheit nach ist, das muss man nicht an ihr sehen wollen, verunstaltet wie wir sie jetzt nur sehen durch die Gemeinschaft mit dem Leibe und durch andere Uebel; sondern so wie sie ist, wenn sie sich reinigt, so müssen wir sie mit dem Verstande aufmerksam in Augenschein nehmen, und viel schöner wirst Du sie dann finden, und dass sie viel bestimmter Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit unterscheidet, und Alles, was wir nur eben besprochen haben. Jetzt aber haben wir zwar richtig von ihr geredet, wie sie gegenwärtig erscheint; wir sehen sie aber nur in solchem Zustande, wie Die, welche des Meergottes Glaukos ansichtig werden,[269]) doch nicht leicht seine ehemalige Natur zu Gesicht bekommen, weil sowohl seine alten Gliedmassen theils zerschlagen, theils zerstossen und auf alle Weise von den Wellen beschädigt sind, als auch ihm ganz Neues zugewachsen ist, Muscheln, Tang und Gestein, so dass er eher einem Ungeheuer ähnlich sieht, als dem, was er vorher war. Ebenso nur sehen auch wir unsere Seele von tausenderlei Uebeln übel zugerichtet. Aber, o Glaukon, dorthin müssen wir unsere Blicke richten. — Wohin? fragte er. — Auf ihr wissenschaftliebendes We-

---

268) Auch dies kann sich auf den Phädon beziehen, wo die Unsterblichkeit aus der Einfachheit der Seele abgeleitet wird. Hier erkennt Plato zwar die Seele als zusammengesetzt an, allein dies gilt nur für ihren gegenwärtigen, durch vielerlei Uebel verschlechterten Zustand, nicht aber für ihre reine, denkende, den Ideen verwandte Natur. Insofern Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann, die Ideen aber ewig sind, muss auch die sie erkennende Seele gleicher Art sein. Dies wird im Phädon ausgeführt.

269) Glaukos gilt als ein Meergott, der alljährlich die Inseln und Küsten besucht und das kommende Unglück auf der See voraussagt. Die Schiffer lauern auf ihn und schauen auf ihn in der Tiefe, weil sie durch Opfer und Sühnungen noch im Stande sind, jenes Unheil von sich abzuwenden.

sen, und müssen bemerken, wonach dieses trachtet, und was für Unterhaltungen es sucht, als dem Göttlichen und Unsterblichen und immer Seienden verwandt, und wie sie sein würde, wenn sie ganz und gar folgen könnte, von diesem Antriebe emporgehoben aus der Meerestiefe, in der sie sich jetzt befindet, und das Gestein und Muschel-
612] werk abstossend, welches ihr jetzt, da sie auf der Erde festgeworden ist, erdig und steinig bunt und wild durch einander angewachsen ist von diesen sogenannten glückseligen Festen her.[270] Und dann erst würde Einer ihre wahre Natur erkennen, ob sie vielartig ist oder einartig, und wie und auf welche Weise sie sich verhält. Ihre jetzigen Verschiedenheiten aber und Zustände in dem menschlichen Leben haben wir, denke ich, deutlich genug auseinandergesetzt. — Auf alle Weise gewiss, sagte er. — Und nicht wahr? sprach ich, alles Andern haben wir uns in der Rede entschlagen und nichts von dem Lohn und dem Ruhm der Gerechtigkeit herbeigezogen, wie Ihr vom Hesiodos und Homeros sagtet, sondern die Gerechtigkeit an und für sich, fanden wir, sei für die Seele an und für sich das Beste, und das Gerechte müsse sie thun, möchte sie nun den Ring des Gyges haben oder nicht haben, und ausser solchem Ringe auch noch des Hades Helm.[271] — Vollkommen richtig, sagte er. —

XII. Nun aber, o Glaukon, sprach ich, ist es doch ohne Gefährde, der Gerechtigkeit und der übrigen Tugend ausser jenem auch noch den Lohn beizulegen, was für welchen und wie grossen sie der Seele verschafft bei Göttern sowohl als Menschen, schon während der Mensch noch lebt und auch nach seinem Tode. — Allerdings

---

270) Eine Anspielung auf die religiösen Festfeiern der Griechen, welche, wie unsere Feiertage, mit Gesang und Tanz und Schauspiel aller Art beschlossen wurden.

271) Der Helm des Hades machte nach der Sage Denjenigen unsichtbar, welcher ihn aufsetzte. Ueber den Ring des Gyges ist zu Erl. 40 das Nöthige bemerkt.

Plato verlässt hier den Beweis für die Unsterblichkeit der Seele und geht noch einmal auf das Glück des Gerechten zurück. Es besteht dies sowohl in dieser Welt als nach dem Tode in jener, und mit diesen Betrachtungen schliesst das Werk.

wohl! sagte er. — Gebt Ihr also auch zurück, was Ihr in der Rede geborgt habt? — Was doch recht? — Ich gab Euch zu, der Gerechte solle für ungerecht gehalten werden, und der Ungerechte für gerecht. Denn Ihr waret der Meinung, wenn es auch nicht möglich sei, dass dies Göttern und Menschen entgehen könne, so müsse man es doch der Untersuchung wegen zugeben, damit die Gerechtigkeit an und für sich könne mit der Ungerechtigkeit an und für sich verglichen werden. Oder erinnerst Du Dich nicht? — Sehr Unrecht, sagte er, hätte ich, wenn nicht! — Nachdem also beide verglichen sind, fordere ich dieses im Namen der Gerechtigkeit zurück, dass, wie wirklich bei Göttern und Menschen von ihr gehalten wird, so Ihr auch zugestehet, dass von ihr gehalten werde, damit sie nun auch die Siegesehren, welche sie durch die Meinung erwirbt, davontrage und den sie Besitzenden austheile, nachdem sich ja gezeigt hat, dass sie ihnen auch durch ihr Sein und Wesen Gutes verleiht und Diejenigen nicht hintergeht, welche sie in sich aufnehmen. — Gerecht, sagte er, ist, was Du forderst. — Dieses also, sprach ich, gebt Ihr mir wohl zuerst zurück, dass den Göttern doch gewiss nicht verborgen bleibt, wie Jeder von diesen Beiden beschaffen ist? — Das wollen wir zurückgeben, sagte er. — Können sie aber nicht verborgen bleiben: so wäre ja wohl der Eine den Göttern lieb, der Andere aber ihnen verhasst, wie wir auch von Anfang an eingestanden haben. — So ist es. — Und von Dem, welcher den Göttern lieb ist, wollten wir nicht zugeben, dass ihm Alles, was doch von den Göttern herkommt, auch [**631** auf das möglichst Beste zukomme; es müsste ihm denn aus früherer Sünde noch ein nothwendiges Uebel herstammen? — Ganz gewiss! — So müssen wir demnach denken von dem gerechten Manne, mag er nun in Armuth leben oder in Krankheit, oder was sonst für ein Uebel gehalten wird, dass ihm ja auch dieses zu etwas Gutem ausschlagen werde im Leben oder nach dem Tode. Denn nicht wird wohl Der je von den Göttern vernachlässigt, der sich beeifern will, gerecht zu werden, und indem er die Tugend übt, so weit es ihm möglich ist, Gott ähnlich zu sein.[272] — Wohl ist vorauszusetzen, sagte er,

[272]) Dieser Gedanke ist später von der christlichen

dass ein Solcher nicht von dem Aehnlichen vernachlässigt werde. — Und nicht wahr? von dem Ungerechten muss man sich doch das Gegentheil hiervon vorstellen? — Gar sehr gewiss. — Solcherlei also wären die von den Göttern dem Gerechten verliehenen Siegesehren. — Meiner Meinung nach wenigstens! sagte er. — Und wie, sprach ich, steht es bei den Menschen? Verhält es sich nicht so, wenn man doch, was wirklich ist, aufstellen soll? Machen es nicht die Gewaltigen und Ungerechten wie jene Läufer, welche hinaufwärts zwar vortrefflich laufen, herabwärts aber nicht? Zuerst laufen sie mit grosser Schnelligkeit aus, zuletzt aber werden sie ausgelacht, wenn sie die Ohren zwischen die Schultern stecken und sich unbekränzt davonmachen. Die rechten Laufkünstler aber, welche bis zu Ende aushalten, erlangen den Preis und werden bekränzt. Läuft es nicht oftmals mit den Gerechten ebenso ab? Am Ende jedes Geschäfts und Verhältnisses und des Lebens selbst werden sie gepriesen und tragen auch bei den Menschen den Preis davon? — Ja wohl. — Du wirst es also schon leiden, wenn ich von ihnen dasselbe sage, was Du von den Ungerechten sagtest. Ich will nämlich sagen, die Gerechten, wenn sie nur erst älter geworden sind, erhalten in ihrer Vaterstadt welches Amt sie nur wollen, heirathen aus welchen Familien sie wollen, und geben ihre Töchter aus, wohin sie nur wollen; und Alles, was Du damals von Jenen, behaupte ich jetzt von Diesen. Und so auch wiederum von den Ungerechten, dass die Meisten von ihnen, wenn sie auch in der Jugend unbemerkt bleiben, doch am Ende des Laufes ergriffen und ausgelacht werden, und im Alter

---

Religion in der umfassendsten Weise aufgenommen worden. Alle Uebel, welche den Gerechten treffen, sind danach von Gottes Vorsehung nur zu seinem Besten angeordnet, wenn der Mensch auch den Zusammenhang einzusehen nicht vermag. Es ist dies eine der geschicktesten Wendungen des Glaubens, mit welcher er alle Angriffe der Wissenschaft von sich abzuhalten vermag, und eine Wendung, die zugleich so populär und ansprechend ist, dass sie für den Gläubigen die höchste Beruhigung in allen Leiden gewährt und noch gegenwärtig in vollem Maasse wirksam ist.

jämmerlich verhöhnt von Fremden und Einheimischen, und wovon Du weiter sagtest, es sei grob, woran Du auch ganz Recht hattest, dass sie gefoltert und gebrannt werden. Jenes Alles nimm nun an auch von mir gehört zu haben, dass es ihnen begegnet. Also, wie gesagt, siehe zu, ob Du es gelten lässt. — Gar sehr, sagte er, denn Du hast Recht.[273]) —

XIII. Was also, sprach ich, dem Gerechten bei [614
seinem Leben von Göttern und Menschen für Preis, Lohn und Gaben zu Theil werden ausser jenen Gütern, welche die Gerechtigkeit an und für sich ihm darbietet, dies wären nun solcherlei. — Und gar Treffliches, sagte er, und Zuverlässiges. — Dieses aber, sagte ich, ist dennoch nichts in Menge und Grösse mit demjenigen verglichen, was Jeglichen von Beiden nach dem Tode erwartet. Auch dieses aber müssen wir vernehmen, damit Jeder von Beiden vollständig zu hören bekomme, was ihm die Rede schuldig ist. — Sage es nur, sprach er, und glaube, dass es nicht viel Anderes giebt, was ich lieber hörte. — Ich will Dir indessen keine Erzählung des Alkinoos mittheilen, sondern von einem gar wackeren Manne, nämlich von Ihm, dem Sohne des Armenios, dem Geschlechte nach ein Pamphylier,[274]) welcher einst im Kriege todt ge-

---

[273]) Von Philosophie ist in diesen Ausführungen natürlich nichts enthalten. Es sind Sätze, unmittelbar aus dem Leben aufgegriffen, die in dieser Fassung ebenso oft eintreffen, wie nicht. Wenn die Mehrzahl der Fälle für Plato's Annahme sprechen sollte, so liegt es nur in dem zufälligen Inhalte der besonderen Moral seines Volkes und seiner Zeit. An sich bietet die Moral, namentlich in den ältesten Zeiten, wo sie weniger durch die Autorität des Volkes wie der Fürsten und Priester bestimmt wurde, keine Bürgschaft, dass der nach ihren Geboten Lebende auch der Glückliche sein werde; die Moral war vielmehr in jenen ältesten Zeiten nur auf das Glück dieser Autoritäten und der bevorzugten Klassen berechnet, wie dies z. B. aus der Sklaverei des Alterthums, aus dem Kastenwesen bei den Aegyptern und Indiern, aus den Hierodulen des Kultus, aus den Menschenopfern und vielem Anderen sich deutlich ergiebt.

[274]) Alkinoos war Herrscher der Phäaken in Scheria

blieben war. Als nach zehn Tagen die Gebliebenen schon verwest aufgenommen wurden, ward er unversehrt aufgenommen und nach Hause gebracht, um bestattet zu werden. Als er aber am zwölften Tage auf dem Scheiterhaufen lag, lebte er wieder auf und berichtete sodann, was er dort gesehen. Er sagte aber, nachdem seine Seele ausgefahren, sei sie mit vielen anderen gewandelt, und sie wären an einen wunderbaren Ort gekommen, wo in der Erde zwei an einander grenzende Spalten gewesen und am Himmel gleichfalls zwei andere ihnen gegenüber. Zwischen diesen hätten Richter gesessen, welche, nachdem sie die Seelen durch ihren Richterspruch geschieden, den Gerechten befohlen hätten, den Weg rechts nach oben durch den Himmel einzuschlagen, nachdem sie ihnen Zeichen dessen, worüber sie gerichtet worden, vorne angehängt; den Ungerechten aber den Weg links nach unten, und auch diese hätten hinten Zeichen gehabt von Allem, was sie gethan. Als nun auch er hinzu gekommen, hätten sie ihm gesagt, er solle den Menschen ein Verkündiger des Dortigen sein, und hätten ihm geboten, Alles an diesem Orte zu hören und zu schauen. Er habe nun dort gesehen, wie durch den einen jener Spalte im Himmel und in der Erde die Seelen, nachdem sie gerichtet worden, abgezogen seien, von den anderen beiden aber seien aus dem in der Erde Seelen hervorgekommen voller Schmutz und Staub; durch den andern hingegen seien reine Seelen vom Himmel herabgestiegen. Und die Ankommenden hätten jedesmal geschienen wie von einer langen Wanderung herzukommen, und sich, sehr zufrieden, dass sie auf diesen Matten verweilen konnten, wie zu einer festlichen Versammlung hingelagert. Die einander Bekannten haben sich dann begrüsst, und die aus der Erde Kommenden von den Anderen das Dortige erforscht, und so auch die aus dem Himmel von Jenen das Ihrige; und so haben sie einander erzählt, die Einen heulend und

---

(Corcyra), welchem Odysseus das erzählt, was er in der Unterwelt gesehen hat (Odyssee, Gesang XI. und XII.). Statt des Odysseus wird hier Alkinoos genannt, wohl nur aus Verwechselung. Der „Er“, der Sohn des Armenios, ist eine durchaus mythische, offenbar von Plato erfundene Person.

weinend, indem sie gedachten, welcherlei und wie [615
Grosses sie erlitten und gesehen während der unterirdischen Wanderung, die Wanderung aber sei tausendjährig; die aus dem Himmel hingegen hätten von ihrem Wohlergehen erzählt und der unbegreiflichen Schönheit des dort zu Schauenden. Vielerlei nun davon erfordere viel Zeit zu erzählen, die Hauptsache aber sei dieses, dass sie Jeder für Alles, was sie jemals und wenn immer Unrechtes gethan, einzeln hätten Strafe geben müssen, zehnmal für jedes; nämlich immer wieder nach hundert Jahren, als welches die Länge des menschlichen Lebens sei, damit sie so zehnfach die Busse für das Unrecht ablösten. So wenn Einige vielfältigen Todes schuldig gewesen, weil sie Städte verrathen oder Heere in die Knechtschaft gestürzt oder sonst grosses Elend mitverschuldet hatten, so mussten sie von dem Allen für jedes zehnfache Pein erdulden; hatten sie aber wiederum auch Wohlthaten gespendet und sich gerecht und heilig erwiesen, so empfingen sie auch dafür nach demselben Maassstabe den Preis. Die aber anlangend, welche nach ihrer Geburt nur kurze Zeit leben, sagte er Anderes, so nicht nöthig, hier zu erwähnen.[275]) Für Ruchlosigkeit aber und Frömmigkeit

---

[275]) Die Auffassung des Lebens nach dem Tode wesentlich dazu, um den Lohn für die Tugend und die Strafe für das Laster auf dieser Erde dort zu empfangen, lag an sich nicht in der griechischen Religion. Homer hat keine solche Vorstellung; nur bei Einzelnen, welche die Götter gröblich beleidigt hatten, kommt eine solche Strafe im Tartaros vor. Plato hat vielmehr diese Lehre von den Pythagoräern und aus Aegypten übernommen; ebendaher stammt auch die Seelenwanderung, welche er hier einführt, während diese im Phädon noch fehlt. Seit Plato fasste diese Vorstellung eines jenseitigen Lohnes und Strafe festen Fuss; sie wurde später, insbesondere von den Alexandrinischen Griechen, gepflegt und fortgebildet und ist von da in die christliche Religion übergegangen, wo sie noch bis zum heutigen Tage ein wesentliches Stück des Glaubens bildet und selbst von den Ungläubigen wenigstens als ein zweckmässiges Mittel behandelt wird, die Sittlichkeit zu unterstützen.

Auf die als Kinder Verstorbenen konnte diese Lehre

gegen Götter sowohl als Eltern und für eigenhändigen Mord gebe es noch grössere Vergeltung. Denn er sei zugegen gewesen, als Einer von dem Andern gefragt worden, wo denn Ardiaios der Grosse sei, welcher nämlich in einer Pamphylischen Stadt vor damals schon tausend Jahren als Tyrann geherrscht, nachdem er seinen betagten Vater und älteren Bruder getödtet und viel anderen Frevel verübt hatte, der Sage nach.

XIV. Der Gefragte also habe gesagt: „Er ist nicht hier und wird auch wohl nicht hierher kommen. Denn auch dieses haben wir gesehen unter anderen grauenvollen Gesichten. Als wir nahe an der Mündung waren, im Begriff auszusteigen, nachdem wir das Andere Alles erduldet, sahen wir plötzlich Jenen mit Anderen, von denen die Meisten auch Tyrannen waren; nur Einige darunter waren keine Staatsmänner, hatten aber sonst Grosses verbrochen. Als diese meinten eben auszusteigen, nahm die Oeffnung sie nicht auf, sondern erhob grosses Gebrüll, so oft einer von den so Unheilbaren in der Schlechtigkeit, oder der noch nicht hinreichend Strafe gegeben, versuchen wollte, heraufzusteigen.“ Und gleich waren auch, fuhr er fort, gewisse wilde Männer bei der Hand, ganz feurig anzusehen, welche den Ruf verstanden und Einige davon besonders wegführten; dem Ardiaios aber und An-
616] deren banden sie Hände und Füsse und Kopf zusammen, warfen sie nieder, und nachdem sie sie mit Schlägen zugedeckt, zogen sie sie seitwärts vom Wege ab, wo sie sie mit Dornen schabten und den Vorbeigehenden jedesmal andeuteten, weshalb diese Solches litten, und dass sie abgeführt würden, um in den Tartaros geworfen zu

---

keine Anwendung haben; deshalb passt für diese Plato's Mythus nicht, und er weiss sich hier nicht anders zu helfen, als dass er die Darstellung deren Zustandes nach dem Tode als unerheblich bei Seite lässt. Auch den christlichen Theologen hat diese Frage über die Kinder viel Schwierigkeit bereitet; wie denn überhaupt, wenn man eine nähere Gestaltung des jenseitigen Zustandes versucht, die Schwierigkeiten sich ohne Ende aufthürmen und nur durch den Glauben überwunden werden können. Weiteres ist hierüber ausgeführt in des Herausgebers Schrift: Ueber die Unsterblichkeit, S. 183. Berlin, 1865, bei J. Springer.

werden. Und so sei denn, sagte er, nachdem ihnen so viel und mancherlei Furchtbares begegnet, diese Furcht die schlimmste von allen gewesen für Jeden, dass, wenn er hinaufsteigen wollte, der Schlund brüllen möchte, und mit der grössten Zufriedenheit seien sie dann hinaufgestiegen, wenn er geschwiegen habe. Solcherlei also seien die Büssungen und Strafen, und ebenso die Erquickungen, jenen als Gegenstück entsprechend. Nachdem aber jedesmal denen auf der Wiese sieben Tage verstrichen, müssten sie am achten aufbrechen und wandern, und kämen den vierten Tag hin, wo man von oben herab ein gerades Licht wie eine Säule über den ganzen Himmel und die Erde verbreitet sehe, am meisten dem Regenbogen vergleichbar, aber glänzender und reiner. In dieses kämen sie, eine Tagereise weiter gegangen, hinein, und sähen dann mitten in dem Lichte vom Himmel her seine Enden an diesen Bändern ausgespannt; denn dieses Licht sei das Band des Himmels, welches wie die Streben an den grossen Schiffen den ganzen Umfang zusammenhält. An diesen Enden aber sei die Spindel der Nothwendigkeit befestigt,[276]) vermittelst deren alle Sphären in Umschwung gesetzt werden, und an dieser sei die Stange und der Haken von Stahl, die Wulst aber gemischt aus diesem und anderen Arten. Beschaffen aber sei diese Wulst folgendermassen. Die Gestalt, so wie

---

[276]) Unter der Spindel der Nothwendigkeit wird Plato die Weltachse verstanden haben. Die acht Wulste bezeichnen die acht Sphären des Himmels: 1) die Fixsternsphäre, 2) die Sphäre des Saturn, und so fort die eines jeden der fünf neben der Erde den Alten bekannten Planeten, ferner die Sphäre der Sonne, und endlich die des Mondes. Mittelst dieser besonderen Sphären suchte man sich die eigenthümliche Bewegung ihrer Planeten zu erklären, was später Ptolemäus durch die Epicyklen zu erreichen suchte. Die verschiedenen Farben dieser Sphären beziehen sich auf die Farben, in denen die betreffenden Planeten erscheinen. Die Breite der Kreise ist schwer zu erklären; bei der halb phantastischen Darstellung ist schwer zu errathen, was Plato damit hat bezeichnen wollen; vielleicht bezeichnet sie die Breite der Abweichung der einzelnen Planetenbahnen von der Ekliptik.

hier; aus dem aber, was er sagte, war abzunehmen, sie sei so, als wenn in einer grossen und durchweg ausgehöhlten Wulst eine andere eben solche kleinere eingepasst wäre, wie man Schachteln hat, die so in einander passen; und ebenso eine andere dritte und eine vierte und noch vier andere. Denn acht Wülste seien es insgesammt, welche, in einander liegend, ihre Ränder von oben her als Kreise zeigen, um die Stange her aber nur eine zusammenhangende Oberfläche einer Wulst bilden; diese aber sei durch diese acht mitten durchgetrieben. Die erste und äusserste Wulst nun habe auch den breitesten Kreis des Randes; der zweite sei der der sechsten; der dritte der der vierten; der vierte der der achten; der fünfte der der siebenten; der sechste der der fünften; der siebente der der dritten; der achte der der zweiten. Und der der grössten sei bunt, der der siebenten der glänzendste, der der achten erhalte seine Farbe von der Beleuchtung der
617] siebenten; die der zweiten und fünften seien einander sehr ähnlich, gelblicher als jene; der dritte habe die weisseste Farbe; der vierte sei röthlich; der zweite aber übertreffe an Weisse den sechsten. Indem nun die Spindel gedreht werde, so kreise sie zwar ganz immer in demselben Schwunge, in dem ganzen umschwingenden aber bewegten sich die sieben inneren Kreise langsam in einem dem Ganzen entgegengesetzten Schwunge. Von diesen gehe der achte am schnellsten; auf ihn folgen der Schnelle nach zugleich mit einander der siebente, sechste und fünfte; als der dritte seinem Schwunge nach kreise, wie es ihnen geschienen, der vierte; als vierter aber der dritte, und als fünfter der zweite. Gedreht aber werde die Spindel im Schoosse der Nothwendigkeit. Auf den Kreisen derselben aber sässen oben auf jeglichem eine mitumschwingende Sirene, eine Stimme von sich gebend, jede immer den nämlichen Ton, aus allen achten aber insgesammt klänge dann ein Wohllaut zusammen.[277] Drei Andere aber, in gleicher Entfernung rings her Jede auf einem Sessel sitzend, die weiss bekleideten am Haupte bekränzten Töchter der Nothwendigkeit, die Mören La-

---

[277] Sind Auffassungen, die sich auf die von Pythagoras übernommene Harmonie der Sphären beziehen.

chesis, Klotho und Atropos,[278]) sängen zu der Harmonie der Sirenen, und zwar Lachesis das Geschehene, Klotho das Gegenwärtige, Atropos aber das Bevorstehende. Und Klotho berühre von Zeit zu Zeit mit ihrer Rechten den äusseren Umkreis der Spindel und drehe sie mit, Atropos aber ebenso die inneren mit der Linken, Lachesis aber berühre mit beiden abwechselnd Beides, das Aeussere und Innere.

XV. Sie nun, als sie angekommen, haben sie sogleich gemusst zur Lachesis gehen. Ein Prophet aber habe sie zuerst der Ordnung nach aus einander gestellt, dann aus der Lachesis Schooss Loose[279]) genommen und Grundrisse von Lebensweisen; dann sei er auf eine hohe Bühne gestiegen und habe gesagt: „Dies ist der Tochter der Nothwendigkeit, der jungfräulichen Lachesis Rede. Eintägige Seelen! ein neuer todbringender Umlauf beginnt für das sterbliche Geschlecht. Nicht Euch wird der Dämon erloosen, sondern Ihr werdet den Dämon wählen.[280]) Wer aber zuerst geloost hat, wähle zuerst die Lebensbahn, in welcher er dann nothwendig verharren wird. Die Tugend ist herrenlos, von welcher, je nachdem Jeg-

---

278) Die Moiren sind der griechische Name für die Parzen der Römer.

279) Es sind die Loose des kommenden Lebens. Wenn diese aus dem Schoosse der Parze der Vergangenheit genommen werden, so hängt dies damit zusammen, dass nach Plato das Leben aus dem Tode entsteht; das Zukünftige also aus dem Vergangenen seine Bestimmung erhält. Doch darf man dergleichen Bilder nicht zu streng nehmen.

280) Diese Wahl ist eine philosophische Zuthat Plato's. Sowohl bei den Indiern wie bei den Aegyptern erfolgt Wanderung durch verschiedene Thierseelen theils als Strafe, theils als Läuterung und Reinigung der Seele, und diese selbst hat dabei nichts zu entscheiden. Der Gedanke Plato's erscheint im Vergleich mit diesen Religionen matt und mangelhaft; es sind blosse Verstandesgründe, welche Plato zu dieser Abweichung veranlasst haben; er wollte dadurch die Gottheit von der Urheberschaft des Bösen befreien; allein die Erhabenheit des indischen Gedankens geht dabei zu Grunde.

licher sie ehrt oder geringschätzt, er auch mehr oder minder haben wird. Die Schuld ist des Wählenden; Gott ist schuldlos.“ Dieses gesprochen, habe er die Loose unter Alle hingeworfen; und Jeder habe das ihm zufallende aufgehoben, nur er nicht, ihm habe er es nicht verstattet. Wer es aber nun aufgehoben, dem sei kund geworden, **618**] die wievielste Stelle er getroffen habe. Gleich nach diesem nun habe er die Umrisse der Lebensweisen vor ihnen auf dem Boden ausgebreitet in weit grösserer Anzahl, als die der Anwesenden. Deren nun seien sehr vielerlei, die Lebensweisen aller Thiere nämlich und auch die menschlichen insgesammt. Darunter nun seien Zwingherrschaften gewesen, einige lebenslänglich, andere mitten inne zu Grunde gehend und in Armuth, Verweisung und Dürftigkeit sich endigend; ebenso auch Lebensweisen wohlangesehener Männer, die es theils ihrer Persönlichkeit wegen waren, der Schönheit halber oder sonst wegen körperlicher Stärke und Kampftüchtigkeit; Andere aber ihrer Abkunft und vorelterlicher Tugenden wegen, und auch Unberühmter ebenso, gleichermassen auch von Frauen. Eine Rangordnung der Seelen aber sei nicht dabei gewesen, weil nothwendig, welche eine andere Lebensweise wählt, auch eine andere wird. Alles Andere sei unter einander, und mit Reichthum und Armuth Krankheit oder Gesundheit gemischt; Einiges auch zwischen diesem mitten inne. Hierauf nun eben, o lieber Glaukon, beruht Alles für den Menschen, und deshalb ist vorzuglich dafür zu sorgen, dass Jeder von uns mit Hintansetzung aller anderen Kenntnisse nur dieser Kenntniss nachspüre und ihr Lehrling werde, wie Einer dahin komme, zu erfahren und aufzufinden, wer ihn dessen fähig und kundig machen könne, gute und schlechte Lebensweise unterscheidend aus allen vorliegenden immer und überall die beste auszuwählen, alles eben Gesagte und unter einander Zusammengestellte und Verglichene, was es zur Tüchtigkeit des Lebens beitrage, wohl in Rechnung bringend, und zu wissen, was zum Beispiel Schönheit werth ist mit Armuth oder Reichthum gemischt, und bei welcher Beschaffenheit der Seele sie Gutes oder Schlimmes bewirkt, und was gute Abkunft und schlechte, eingezogenes Leben und staatsmännisches, Macht und Ohnmacht, Vielwisserei und Unkunde, und was alles dergleichen der Seele von Natur

Anhaftendes oder Erworbenes mit einander vermischt be wirken, so dass man aus allen insgesammt zusammennehmend, auf die Natur der Seele hinsehend, die schlechtere und die bessere Lebensweise scheiden könne; die schlechtere diejenige nennend, welche die Seele dahin bringen wird, ungerecht zu werden; die bessere aber, welche sie gerecht macht, um alles Andere aber sich unbekümmert lassen; denn wir haben gesehen, dass für dieses Leben und für das nach dem Tode dieses die beste Wahl [619 ist.[281]) Und eisenfest auf dieser Meinung haltend, muss man in die Unterwelt gehen, um auch dort nicht geblendet zu werden durch Reichthümer und solcherlei Uebel, und nicht, indem man auf Tyranneien und andere dergleichen Thaten verfällt, viel unheilbares Uebel stifte und selbst noch grösseres erleide, sondern vielmehr verstehe, in Beziehung auf dergleichen ein mittleres Leben zu wählen und sich vor dem Uebermässigen nach beiden Seiten hin zu hüten, sowohl in diesem Leben nach Möglichkeit, als auch in jedem folgenden. Denn so wird der Mensch am glückseligsten.

XVI. Daher denn auch damals der Bote von dorther verkündet, der Prophet habe also gesagt: „Auch dem Letzten, welcher hinzunaht, wenn er mit Vernunft gewählt hat und sich tüchtig hält, liegt ein vergnügliches Leben bereit, kein schlechtes. Darum sei weder, der die Wahl beginnt, sorglos, noch der sie beschliesst, muthlos.“ Nachdem Jener nun dieses gesprochen, sagte er, sei der, welcher das erste Loos gezogen, sogleich darauf zugegangen und habe sich die grösste Zwingherrschaft erwählt; aus Thorheit und Gierigkeit aber habe er gewählt, ohne Alles

---

281) Hier tritt das Motiv, weshalb Plato die Wahl für den neuen Lebenslauf einführt, deutlicher hervor. Nur der Philosoph ist nach Plato im Stande, unter diesen unzähligen, mit Glück und Unglück gemischten, höchst mannichfachen Lebensweisen die rechte zu wählen, die auf die Gerechtigkeit abzielt, und sich dabei durch den Glanz und die Ehre und die Lust der übrigen so wenig, wie durch den Schmerz anderer irre machen zu lassen. Deshalb, und dieser Schluss ist der langen Rede Kern, hat Jeder in diesem Leben sich der Philosophie zu befleissigen.

genau zu betrachten, und so sei ihm das darin enthaltene Geschick, seine einenen Kinder zu verzehren, und anderes Unheil entgangen. Nachdem er es nun mit Musse betrachtet, habe er auf sich losgeschlagen und seine Wahl bejammert, nicht beachtend, was der Prophet vorhergesagt. Denn er habe nicht sich selbst dieses Unheils Schuld beigelegt, sondern das Glück und die Götter und Alles eher als sich selbst angeklagt. Er sei aber einer von den aus dem Himmel Kommenden gewesen, der in einer wohlgeordneten Verfassung sein erstes Leben verlebt und nur durch Gewöhnung ohne Philosophie an der Tugend Theil gehabt.[282]) So dass er auch sagte, es hingen sich an solcherlei Dinge nicht Wenige von den aus dem Himmel Gekommenen; weil sie nämlich in Mühseligkeiten unerfahren seien, wohingegen von denen aus der Erde gar Viele, weil sie selbst Mühseligkeiten genug gehabt und auch Andere darin gesehen, ihre Wahl nicht so auf den ersten Anlauf machten. Daher denn, so wie freilich auch durch den Zufall des Looses, den meisten Seelen ein Wechsel entstehe zwischen Uebel und Gutem. Denn wenn Jemand jedesmal, wenn er in diesem Leben ankäme, sich der Weisheit wahrhaft befleissige, und ihm dann das Loos zur Wahl nur nicht unter den Allerletzten falle: so würde er wohl dem dort Angekündigten zufolge nicht nur hier glückselig sein, sondern auch seinen Weg von hier dorthin und von dorther zurück nicht unterirdisch und rauh zurücklegen, sondern glatt und himmlisch. Denn dies Schauspiel sei werth gewesen, es zu sehen, wie die
620] Seelen jede für sich ihre Lebensweise wählten; denn es sei jämmerlich zu sehen gewesen und lächerlich und wunderbar. Die meisten nämlich hätten der Erfahrung ihres früheren Lebens gemäss gewählt. So habe er gesehen, dass die Seele, die einmal des Orpheus gewesen, ein Schwanenleben gewählt, indem sie aus Hass gegen das weibliche Geschlecht, wegen des von ihm erlittenen

---

[282]) Auch diese Stelle ist bezeichnend; Plato ist nicht zufrieden damit, dass Jemand in einfacher Weise, nur der Sitte seines Volkes folgend, ein sittliches Leben führe; er soll, damit er bei der Wahl seines neuen Lebens in jener Welt nicht fehlgreife, sich schon hier auch der Philosophie befleissigen.

Todes,[283]) nicht habe gewollt vom Weibe geboren werden; und die des Thamyris habe eine Nachtigall gewählt.[284]) So habe auch ein Schwan sich durch seine Wahl zum menschlichen Leben umgewendet, und ebenso andere tonkünstlerische Thiere, wie leicht zu denken. Eine Seele, welche gelooset, habe sich das Leben eines Löwen gewählt, und dies sei die des Telamonischen Aias gewesen, welche eingedenk des Spruches wegen der Waffen vermeiden wollte, ein Mensch zu werden.[285]) Nächstdem die des Agamemnon, und auch diese habe aus Hass gegen das menschliche Geschlecht wegen des Erlittenen das Leben eines Adlers eingetauscht.[286]) Mitten inne habe auch die Seele der Atalante geloost, und da sie grosse Ehrenbezeugungen für einen im Wettkampf siegenden Mann gefunden, habe sie nicht widerstehen können, sondern dieses gewählt.[287]) Nach dieser habe er die des des Panopier Epeios[288]) sich in die Natur einer kunst-

---

283) Orpheus wurde durch die weiblichen Mänaden des Bacchuszuges zerrissen.

284) Thamyris war ein thrakischer Sänger; voll Uebermuth liess er sich mit den Musen in einen Wettstreit ein und wurde von diesen des Gesanges beraubt.

285) Ajax und Odysseus kämpften um die Waffen des verstorbenen Achill. Agamemnon sprach sie dem Odysseus zu, und Ajax verfiel deshalb in Raserei, stürzte sich mordend auf die Viehheerden der Griechen und später, nach wiedergekehrter Besinnung, voll Scham in sein eigenes Schwert.

286) Agamemnon wurde bei seiner Rückkehr von Troja in seiner Residenz Argos von seiner Frau, der Klytämnestra, ermordet, welche sich in seiner Abwesenheit mit dem Aegistheus vermählt hatte.

287) Atalanta, die Schnelle, ist die Begleiterin der Artemis. Ihre Freier mussten mit ihr um die Wette laufen, und wenn sie sie einholte, so erstach sie dieselben von hinten mit der Lanze. Milanios besiegte sie dadurch, dass er goldene Aepfel, die er von der Aphrodite erhalten hatte, bei dem Wettlauf hinter sich fallen liess, durch deren Auflesen Atalanta das Ziel versäumte.

288) Epeios war der Erbauer des hölzernen Pferdes vor Troja. Spätere Sagen stellen ihn als einen Feigling

reichen Frau begeben sehen, und weiter unter den letzten den Possereisser Thersites [289]) einen Affen anziehen. Zufällig sei die Seele des Odysseus durch das Loos die letzte von allen gewesen, und so hinzugegangen, um zu wählen. Da sie sich aber im Angedenken der früheren Mühen von allem Ehrgeiz erholt, so sei sie lange Zeit umhergegangen, um eines von Staatsgeschäften entfernten Mannes Leben zu suchen, und mit Mühe habe sie es, von allen Anderen übersehen, irgendwo liegen gefunden, und als sie es gesehen, habe sie gesagt, sie würde ebenso wie jetzt gehandelt haben, auch wenn sie das erste Loos gezogen hätte, und habe mit Freuden dieses Leben gewählt. Gleichermassen seien nun auch von den Thieren, welche zu den Menschen übergegangen, [290]) und eine Art in die andere, indem ungerechte sich in wilde verwandelt, gerechte aber in zahme, und allerlei dergleichen Wechsel seien vorgekommen. Nachdem nun aber alle Seelen ihre Lebensweisen gewählt, seien sie nach der Ordnung, wie sie geloost, zur Lachesis hinzugetreten, und Jene habe Jedem den Dämon, den er sich gewählt, zum Hüter seines Lebens und Vollstrecker des Gewählten mitgesendet. [291]) Dieser nun habe sie zunächst zur Klotho, unter deren Hand, wie sie eben den Schwung bewirkend an der Spindel drehte, geführt, um das von Jedem gewählte Geschick zu befestigen; und nachdem er diese berührt, habe er sie

---

dar; hierauf bezieht sich wohl, was Plato hier von seiner Wahl erzählt.

[289]) Thersites war der gemeine Verleumder und Schwätzer in dem griechischen Heere vor Troja, welchen Odysseus mit dem Stabe züchtigte (Ilias II. 243 u. f.).

[290]) Diese Ausdehnung der Unsterblichkeit und Seelenwanderung auf die Thiere zerstört den philosophischen Sinn dieser Mythe. Bei den Aegyptern und Indiern hatte dies einen Sinn, weil die Menschen da als Strafe in Thierseelen verwandelt wurden; allein bei Plato's Wahl der Lebensweise ist dieses Motiv weggefallen. Auch hier darf man das Bild nicht weiter verfolgen; es gehört zu den flüchtigen Gedanken, denen Plato sich in seinen mythischen Phantasien leicht hingiebt.

[291]) Dieser Dämon ist ebenfalls eine Zuthat des Plato und wohl aus des Sokrates Dämonion entstanden.

zur Spinnerei der Atropos geführt, um das Angesponnene unveränderlich zu machen. Von da sei er, ohne sich umzuwenden, an der Nothwendigkeit Thron getreten [621 und durch diesen hindurchgegangen, nachdem auch die Anderen insgesammt dies gethan, seien sie dann insgesammt durch furchtbare Hitze und Qualen auf das Feld der Vergessenheit gekommen; denn es sei entblösst von Bäumen und Allem, was die Erde trägt. Dort haben sie sich, da der Abend schon herangekommen, an dem Flusse sorglos gelagert, dessen Wasser kein Gefäss halten könne. Ein gewisses Maass nun von diesem Wasser sei Jedem nothwendig zu trinken; die aber durch Vernunft nicht bewahrt würden, tränken über das Maass, und wie Einer getrunken habe, vergesse er Alles.[292]) Nachdem sie sich nun zur Ruhe gelegt, und es Mitternacht geworden, habe sich Ungewitter und Erdbeben erhoben, und plötzlich seien sie dann, hüpfend wie Sterne, der Eine hierhin, der Andere dorthin getrieben worden, um eben ins Leben zu treten. Er selbst habe des Wassers zwar nicht trinken dürfen, wie aber und auf welche Weise er wieder zu seinem Leibe gekommen, wisse er doch nicht, sondern nur, dass er plötzlich, des Morgens aufschauend, sich schon auf dem Scheiterhaufen liegend gefunden.

Und diese Rede, o Glaukon, ist erhalten worden und nicht verloren gegangen, und kann auch uns erhalten, wenn wir ihr folgen; und wir werden dann über den Fluss Lethe gut hinüberkommen und unsere Seele nicht beflecken. Sondern wenn es nach mir geht, wollen wir, in der Ueberzeugung, die Seele sei unsterblich und vermöge alles Uebel und alles Gute zu ertragen, uns immer an den oberen Weg halten und der Gerechtigkeit mit Vernünftigkeit auf alle Weise nachtrachten, damit wir uns selbst und den Göttern lieb seien, sowohl während wir noch hier weilen, als auch wenn wir den Preis dafür

---

292) Plato will damit wohl erklären, wie es komme, dass der Mensch von diesen seinen früheren Lebensweisen keine Erinnerung habe. Zugleich soll damit erklärt werden, weshalb die philosophischen Seelen, die nicht in diesem Uebermaasse trinken, in der Erkenntniss so schnell vorschreiten; denn diese Erkenntniss ist nach Plato wesentlich Erinnerung, wie im Phädon näher dargelegt wird.

davontragen, den wir uns wie die Sieger von allen Seiten umher einholen, und hier sowohl als auch auf der tausendjährigen Wanderung, von der wir eben erzählt, uns wohl befinden. [293]) Ende. [294])

---

[293]) Dieser Schluss lässt es zweifelhaft, ob Plato selbst die vorhergehende mythische Darstellung nur als ein Bild verstanden wissen will, in dem die höhere philosophische Einsicht von der Unsterblichkeit und den Ideen nur einen unvollkommenen Ausdruck erhalte, oder ob Plato die Mythe ernsthaft nimmt. Plato liebt es, die schwierigsten Fragen in dieser Weise abzuschliessen, was allerdings noch einen Mangel seiner Philosophie anzeigt. Geschichtlich erklärt sich diese Neigung daraus, dass alle Philosophie sich aus der Religion entwickelt, und dass sie nicht sofort im Stande ist, die Betrachtungs- und Darstellungsweise jener völlig abzulegen.

In allen Gebieten zeigt die Beobachtung, dass die allgemeinen Gedanken in der Menschheit zunächst in der Hülle bildlicher Vorstellungen auftreten. So ist z. B. von den mechanischen Elementen des Hebels, der Wage, des Keils schon lange Zeit in bestimmten Werkzeugen Gebrauch gemacht worden, ehe man die elementaren Gesetze, auf welchen diese Werkzeuge beruhen, in ihrer Reinheit erkannt und zum Ausdruck gebracht hatte. Der Bauerjunge fertigt sich noch heute die passenden Hebel und Keile instinktiv diesen Gesetzen gemäss, ohne diese selbst in ihrem abgesonderten Ausdruck zu kennen. — Aehnlich geschieht es auch in der Religion. Die Begriffe des Erhabenen, des Unermesslichen, des Unendlichen, der Erschaffung und Umwandlung der Welt, der Ewigkeit u. s. w. werden zunächst in Bildern und bildlichen Vorgängen erfasst; es entstehen so die Vorstellungen der Götter, ihrer Macht über die Welt und über die Menschen, der ewigen Dauer dieser Götter und der Menschenseelen, und es entstehen so überhaupt die mannichfachen Religionen. Viel später entwickelt sich erst das Bestreben, die höheren Begriffe und Gesetze, welche in diesen Bildern ihren Ausdruck gefunden haben, für sich und rein in ihrer gedanklichen Form zu erfassen; d. h. den Inhalt der Religion in die Form der Philosophie zu bringen. Bei der Schwierigkeit dieser Aufgabe ist es erklärlich, dass die

Trennung zwischen Religion und Philosophie sich nicht schnell vollzog, und dass Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch die Philosophie sich von den bildlichen Vorstellungen der Religion nicht völlig reinigen konnte. Dies ist z. B. noch jetzt der Fall mit der Religion und Philosophie Indiens und des östlichen Asiens. Diese Vermischung der religiösen bildlichen Ausdrücke mit der philosophischen Form des Gedankens ist es, welche die Europäer von diesen Religionen und Philosophien abschreckt. Diese Vermischung zweier Weisen des Ausdruckes desselben Gedankens muss die Klarheit beschädigen, und deshalb macht die indische Religion dem Europäer den peinlichen Eindruck, dass sie weder wahre Religion noch wahre Philosophie, sondern ein trübes Gemisch von beiden ist.

Von dieser Schwäche hat auch Plato sich nicht ganz frei machen können. Einmal fällt sein Auftreten noch in die früheste Periode der griechischen Philosophie, sodann trieb ihn auch seine persönliche Neigung zur dichterischen Gestaltung der Gedanken. So erklären sich diese mythischen Ausgänge vieler seiner philosophischen Untersuchungen. Er hielt sich, so lange es anging, innerhalb der dialektischen Methode; allein seine Grundprinzipien waren derart, dass sie mittelst der Fundamentalsätze der Erkenntniss (B. I. 68) nicht erreicht, ja zum Theil nicht einmal verständlich gemacht werden konnten: Plato selbst vermochte dies trotz aller Mühe nicht, die er in vielen Dialogen sich giebt; es lag in der Natur seiner Ideen und Grundbegriffe, dass sie sich der Demonstration auf Grund der Beobachtung und des logischen Schliessens entzogen, ja bei streng logischer Behandlung in den Widerspruch verwickelten. Deshalb wird Plato überall in seinen Dialogen, wo er an dieser Grenze der Dialektik anlangt, durch sein Temperament und seine der Religion überhaupt noch nahe stehende Auffassungsweise verleitet, die philosophische Form zu verlassen und zum mythischen Ausdruck seiner Gedanken überzugehen. Nur so konnte er seine Grundbegriffe aufrecht erhalten, die lebhaftere Theilnahme seiner Schüler erwecken und die Schwierigkeiten und Widersprüche verhüllen, in welche diese Grundbegriffe bei der streng philosophischen Fortführung der Untersuchung gerathen sein würden.

Deshalb verwandelt sich auch hier die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, nachdem sie dialektisch begonnen hat, da, wo die Fortführung dieser Methode unmöglich wird, in eine mythische Darstellung, in eine Erzählung von Ereignissen und Handlungen lebendiger Wesen, aus denen der philosophische Gedanke kaum noch sich heraushebt. Die bildliche, das Gefühl anregende Schilderung soll ersetzen, was die strenge Methode nicht mehr zu bieten vermag. Es versteht sich, dass mit dieser Erklärung die mythische Form nicht gerechtfertigt sein soll; sie ist vielmehr ein fehlerhaftes Zurückfallen der Philosophie in die Religion und ein Zeichen, dass das philosophische Denken bei Plato sich noch nicht zu der Energie entwickelt hatte, welche dergleichen Hülfen standhaft verschmäht und die Fundamentalsätze der Erkenntniss so zähe festhält, dass sie eher die liebsten Gedanken und Ideen zu opfern bereit ist, als ein Abweichen von jenen Grundsäulen der Wahrheit sich zu gestatten.

294) Hier am Schluss des Werkes wird es erst an der Zeit sein, ein allgemeines Urtheil über dasselbe auszusprechen; denn hier erst ist der Leser im Stande, dieses Urtheil zu verstehen, es mit seinen eigenen Ansichten zu vergleichen und so den geistigen Gehalt des Ganzen zu seinem Eigenthum in höherer Weise zu machen.

Dieses Werk ist das grösste und auch eines der letzten Plato's; wahrscheinlich hat er es erst nach seiner letzten Rückkehr aus Sicilien, in seinem höheren Lebensalter vollendet. Während viele andere Dialoge Plato's ohne Resultat enden, ist dies hier nicht der Fall; die grosse Aufgabe der Begründung und Gestaltung des Sittlichen bringt Plato hier nach jeder Richtung hin zum Abschluss, und man kann die hier niedergelegten Ansichten als seine eigensten und gereiftesten ansehen.

So leicht es nun ist, nachdem mehr als zwei Jahrtausende seitdem verflossen sind, an diesem Werke zu tadeln und seine Schwächen darzulegen, so bleibt es dennoch sowohl nach seiner Form wie nach seinem Inhalt eine der grossartigsten Leistungen des menschlichen Geistes, vor der man sich in Ehrfurcht zu neigen hat. Um seine Bedeutung ganz zu würdigen, muss man fest-

halten, dass vor Plato noch nichts entfernt Aehnliches der Art von der Philosophie versucht worden war. Lykurg, Drako, Solon hatten zwar schon thatsächlich einige Jahrhunderte früher ihren Staaten Verfassungen gegeben; allein die kritischen Untersuchungen der neuern Zeit haben gelehrt, dass diese Verfassungen nicht aus ihrem Kopfe entstanden, dass sie kein Ergebniss philosophischer Untersuchung gewesen sind, sondern nur der formulirte Ausdruck dessen, was sie thatsächlich schon vorfanden, und dass jene Männer dem im Wesentlichen schon vorhandenen Zustand nur seine rechtliche Form und letzte Ausbildung verschafften.

Ebenso hatte die Philosophie vor Plato sich beinahe nur mit der Natur beschäftigt; erst Pythagoras und Sokrates begannen, das Denken auf das Sittliche hin zu wenden; aber Pythagoras blieb im Abstrakten, und Sokrates beschäftigte sich nur mit Untersuchungen der einzelnen Tugenden. Sokrates hielt sich dabei an die griechische, wirklich vorhandene Sittlichkeit und suchte, wie die Forscher der Natur, nur dies reiche Material im Denken zu ordnen, auf Begriffe und Gesetze zu bringen.

Plato war der Erste, der darüber hinausging. Er suchte das Prinzip der Sittlichkeit jenseit der Erfahrung, und von diesem Prinzip aus dann die wahre Gestaltung des sittlichen Lebens für den Einzelnen und für das Ganze eines Volkes abzuleiten.

Auch Plato hatte sich, nach dem Vorgange seines Lehrers, viel mit ähnlichen Untersuchungen über die einzelnen Tugenden beschäftigt, wie seine Dialoge zeigen. Er mochte dabei das Unzureichende dieser Methode bemerkt haben, und so unternahm er es zuletzt, in diesem Werke die Erfahrung und die gewöhnlichen Begriffe derselben zu verlassen und die sittliche Welt dialektisch zu begründen.

In jener Methode des Sokrates lag das Richtige, dass sie die sittliche Welt ebenso als eine gegebene Welt anerkennt wie die natürliche; dass der Philosoph jene nicht zu konstruiren hat, sondern wie die natürliche nur zu beobachten und durch Denken ihre wahren Begriffe und Gesetze herauszulesen. Allein indem diese Methode den gegebenen Stoff auch in seiner denkenden

Behandlung nicht frei verarbeitete, sondern sich den Begriffsbildungen fügte, welche das Leben bereits in der Sprache befestigt und mit dem Namen besonderer Tugenden bezeichnet hatte, konnte sie zu keinem wissenschaftlichen Ergebnisse gelangen; denn diese Tugenden und diese Klassifikationen des sittlichen Stoffes waren nicht nach umfassenden und wissenschaftlichen Grundlagen geschehen, sondern nach den in dem Charakter des Volkes und dem Gange seiner Geschichte zufällig hervorgetretenen Richtungen der realen sittlichen Thätigkeit. Diesen Richtungen folgte die Sprache und gab ihnen als besondere Tugenden besondere Namen. Solche zufällige Eintheilungen und Begriffsbildungen konnten indess so wenig zur wissenschaftlichen Grundlage der Ethik dienen, wie die Klassifikationen der Pflanzen und Thiere, innerhalb der Landwirthschaft eines Bauers, zur Grundlage der Naturwissenschaft sich eignen.

Dies fühlte Plato, und deshalb suchte er über diese Schranke herauszukommen. Allein in diesem Bestreben nach einer andern wissenschaftlichen Auffassung des Stoffes gerieth Plato in das entgegengesetzte Extrem. Indem er die Ordnung und die Klassifikation des Sittlichen, wie sie im Volke bestand, verliess, gerieth er damit unvermerkt auch zu einer Verwerfung des Inhaltes dieses Sittlichen; wenigstens galt nunmehr für Plato auch dieser Inhalt nicht mehr als das in sich selbst Beruhende, Feste und Gegebene, sondern er begann eine Kritik dieses Inhaltes, und in dem Bestreben, eine wissenschaftliche Grundlage für diesen Inhalt zu finden, gerieth Plato allmählich dahin, diesen Inhalt selbst nach Prinzipien, auf die ihn sein Nachdenken geleitet hatte, zu bilden und ihm in seinem Staate zuletzt eine völlig ausgeführte neue Gestaltung zu geben, wodurch er mit dem Inhalt der bestehenden sittlichen Welt in vielfachen Gegensatz gerieth.

Man darf deshalb nicht meinen, dass Plato hier nur ein willkürliches und phantastisches Spiel bei Gestaltung seines Staates getrieben habe; es ist die wissenschaftliche Methode und Forschung selbst, welche ihn dahin geführt hat. Indem die Klassifikation des sittlichen Inhaltes, wie sie in seinem Volke bestand, mit Recht ihm nicht ge-

nügte, wurde er verleitet, sich nicht blos zu dem Herrn über die Form, sondern auch zu dem Herrn über den Inhalt zu machen, und darin allein liegt sein Fehler. Aber dieser Fehler ist rein aus wissenschaftlichen Motiven hervorgegangen und nur ein Irrthum innerhalb des philosophischen Denkens, aber keine eitle Ueberhebung seiner Person.

Dabei leitete Plato die tiefe Einsicht, dass es im Sittlichen mit dem Prinzip, ja mit den einzelnen Tugenden nicht abgemacht sein könne, sondern dass die sittliche Welt erst Leben und Wirklichkeit erhalte, wenn diese Prinzipien und diese Tugenden in bestimmt entwickelten Institutionen ihre Ausbildung und gegenseitige Abgrenzung empfangen haben. Deshalb ist seine Ethik nicht blos Tugendlehre, sondern zugleich Lehre der einzelnen Gestaltungen des sittlichen Lebens (Güterlehre im Sinne Schleiermacher's); deshalb behandelt Plato nicht blos abstrakte Tugenden, wie die christliche Moral es thut, sondern die Ehe, die Familie, die Erziehung, den Krieg, die Wissenschaft, die Stände, den Staat und selbst den Verkehr der Völker.

Der Fehler, der dem Werke Plato's anhaftet, ist also nur der eine, dass Plato sich darin nicht begnügt, den gegebenen Inhalt der sittlichen Welt zu verstehen und auf seine wahren Begriffe und Gesetze zu bringen, sondern dass er sich auch zu dem Herrn über den Inhalt dieser Welt setzt. Er verfährt wie ein Naturforscher, der, statt die gegebenen Pflanzen und Thiere zu beobachten, neue Pflanzen- und Thierarten aufstellt, in Bildern vorlegt und dies damit rechtfertigt, dass eine solche Natur die bessere und allein wahre sei.

Selbst wenn Plato's Sittliches dies Wahre wäre, was zu entscheiden unmöglich ist, vergass doch Plato, dass der sittliche Inhalt nicht von Philosophen und Schriftstellern geschaffen und umgestaltet werden kann, sondern nur von den Autoritäten, insbesondere von dem Volke und dem in ihm schaffenden Geiste. Nur die Autoritäten haben jene erhabene Macht, welche ihr Wollen für die einzelnen Menschen zu dem Sittlichen umwandelt und damit auch die Verwirklichung dieses Sittlichen sichert. Der Philosoph, der als Weltverbesserer auftritt, entbehrt dieser erhabenen Macht, und deshalb verhallen seine Worte

in den Wind, trotz aller Schönheit der Darstellung und trotz aller Konsequenz der Entfaltung. Wenn ein Schriftsteller durch sein Buch auf die sittliche Bewegung der Welt in einzelnen Fällen eingewirkt hat, so ist es nur geschehen, weil er blos das ausgesprochen hat, was in dem Geiste seines Volkes bereits sich regte und hervorbrechen wollte; er hat den Gedanken nicht erfunden, sondern ihm nur den rechten Ausdruck gegeben.

Diese Natur der sittlichen Welt ist es, welche Plato verkennt. Er meint, es genüge, den Nutzen einer Institution darzulegen, um auch die Verwirklichung derselben fordern und sie für eine sittliche erklären zu können. Allein die sittliche Gestaltung der Welt folgt weder diesem Nutzen Aller, noch ist der Begriff des Sittlichen davon bedingt. Deshalb kann es nicht verwundern, dass Institutionen, deren Nutzen viel offenbarer ist als bei Plato's Staat, doch Jahrhunderte lang zu keiner Verwirklichung gelangt, ja trotz dieses Nutzens von den Völkern als unsittlich verworfen worden sind.

Ist so schon die äussere Stellung des Philosophen durchaus ungeeignet, einen sittlichen Inhalt zu begründen, so kommt hinzu, dass auch innerlich dieser Inhalt nie als das logische und konsequente Ergebniss sachlicher Prinzipien gelten kann, und dass endlich der Philosoph ausser Stande ist, die Frage des Nutzens seiner Vorschläge zu übersehen und zu entscheiden.

Dieser Nutzen hat seine Grundlage in der Lust und ihren mancherlei Arten (B. XI. 45); die Lust wird aber nicht blos durch äussere Ursachen, sondern auch durch die innere Empfänglichkeit bedingt. Diese beiden Momente bestimmen, mit Rücksicht auf die zu einer bestimmten Zeit bestehende Macht der Menschen über die Natur so wie des Zustandes ihres Glaubens und Wissens, die Richtungen, in welchen sich die Kräfte eines Volkes bewegen, und die Ziele, welche als die nützlichen für dasselbe gelten und von ihm verfolgt werden. Diese thatsächlichen Unterlagen für die Entscheidung des Nützlichen sind hiernach so verwickelt, dass der Einzelne, insbesondere der dem wirklichen Leben schon ferner stehende Philosoph, nicht im Stande ist, sie zu übersehen und das zu bestimmen, was für ein bestimmtes Volk das Nützliche

sei. Es kommt hinzu, dass das Nützliche oft grosse Umwege machen muss und für den Anfang grosse Mühe und Opfer auflegt, in Hoffnung der spätern Lust. Auch diese Wahrscheinlichkeit des Erfolges ist dem Einzelnen zu übersehen unmöglich, und so ergiebt sich als weiteres Ergebniss, dass der Philosoph auch die Frage des Nutzens seiner Staatsgestaltung nicht zu übersehen vermag.

Indem der Philosoph somit weder das Sittliche begründen kann, weil dies keine logische Konklusion ist, sondern nur aus den Geboten erhabener Mächte hervorgeht, noch das Nützliche sicher zu erkennen vermag, so erhellt, dass er durchaus ungeeignet ist, als Weltverbesserer aufzutreten, und dass seine wahre Aufgabe ist, nicht einen neuen Inhalt des Sittlichen zu erzeugen, sondern nur den vorhandenen zu verstehen und zu erkennen. Aber freilich ist dies Letztere schwerer als das Erstere, und deshalb bewegt sich das Denken des gewöhnlichen Mannes wie des Philosophen lieber in neuen Vorschlägen und Plänen als in Erforschung des Bestehenden. Jeder beachtet nur die Stelle, wo ihn das Bestehende drückt: er sucht in seiner Einseitigkeit nur Abhülfe dafür, ohne zu bedenken, dass sein Vorschlag den Druck in der Regel nicht aufhebt, sondern nur an eine anderere Stelle verlegt.

Dashalb ist die Fortbildung des Sittlichen eben nicht die Sache des Einzelnen, als solchen, sondern der Autoritäten, insbesondere in der modernen Zeit die Sache des Volkes im Ganzen. Deshalb versagen alle künstlichen, selbst von erfahrenen Männern ausgedachten neuen Verfassungen ihren Dienst; deshalb sind die nach Prinzipien konsequent geschaffenen Werke der Revolution so wenig haltbar und nur bleibend, soweit sie einen schon vorhandenen, treibenden Gedanken zur Gestaltung führen; deshalb kann die Fortbildung der sittlichen Welt immer nur eine allmähliche sein, wenn auch ihre äussere Bewegung mitunter in Sprüngen erfolgt; deshalb kann diese Fortbildung in der Gegenwart wesentlich nur von der Gesammtheit des Volkes ausgehen, welches in der Presse, in den öffentlichen Versammlungen, in den Parlamenten, in der Selbstverwaltung und in der öffentlichen Meinung überhaupt die Mittel hat, seinen Willen zum Ausdruck zu bringen und damit auch das Sittliche zu schaffen. Indem sein Wille sich zunächst

durch den Nutzen bestimmen lässt, und über diesen Nutzen nur die Gesammtheit des Volkes der allein kompetente Richter sein kann, ist in diesem Wege der Fortbildung zunächst die Bürgschaft enthalten, dass das wahrhaft Nützliche für dieses Volk und diese Zeit erreicht werde. Zugleich aber ist die Persönlichkeit des Volkes, als Autorität, die Form, vermöge deren dieses zunächst blos Nützliche sich auch für den Einzelnen in ein Sittliches verwandelt. Und so ergiebt auch diese Betrachtung, dass die Begründung des Rechts und der Moral auf den Willen der Autoritäten das allein Richtige ist, und dass nur deshalb jeder Versuch eines Einzelnen, insbesondere auch des Philosophen, in diesem Gebiet ein Irrthum bleibt, weil der Einzelne weder das dem Volke wirklich Nützliche zu übersehen vermag, noch ihm die Macht beiwohnt, das Nützliche, selbst wenn er es getroffen haben sollte, in ein Sittliches umzuwandeln.

So erklärt es sich denn auch, dass der Staat Plato's ein Gedanke geblieben ist, der nie Wirklichkeit erlangt hat; ja er ist nicht einmal das Ideal geworden, auf dessen Annäherung die Völker ihr Streben gerichtet hätten. Selbst die Gestaltung der katholischen Kirche im Mittelalter, welche neuerlich als eine solche Annäherung an den Platonischen Staat behauptet worden ist, kann dafür nicht gelten; wo sie in kleinen Umständen zusammentreffen, ist dies nur zufällig und nicht um der Vortrefflichkeit des Inhaltes willen. Wenn aber diese Uebereinstimmung auch umfassender wäre, so würde dies nur von Neuem lehren, dass nicht die innere Konsequenz und Vortrefflichkeit zur Verwirklichung einer sittlichen Gestaltung zureicht. Nur weil hinter den Satzungen der Kirche die Macht der höchsten geistlichen Autorität stand, wurden jene zu einem Sittlichen und Wirklichen für die Gläubigen, während der Staat des Philosophen trotz der Konsequenz und Harmonie seines Inhaltes ein Schattenbild blieb, wofür sich keine Hand geregt hat.

Was nun die einzelnen Bestimmungen des Platonischen Staates anlangt, so hat an diesen die Kritik sich am meisten versucht. Es war allerdings am leichtesten, an solchen Einzelheiten bald ihre Schädlichkeit, bald ihre Unsittlichkeit, bald ihre Unmöglichkeit darzulegen, sobald

bei solchem Urtheil von einem bestimmten Volk mit bestimmter sittlicher Gestaltung seines Lebens ausgegangen wurde. So haben Plato's Aufhebung des Privateigenthums, seine Gemeinschaft der Frauen und Kinder, seine Uebertragung des Herrscheramtes an die Philosophen zu allen Zeiten als Zielscheibe des Tadels und Spottes gedient. Allein wenn die oben dargelegte Auffassung richtig ist, so erhellt, dass gerade diese Angriffe gegen das Einzelne des Platonischen Staates nicht begründet sind. Diese Angriffe gehen allemal von einem bestimmten Zustand der Gesellschaft, von bestimmten sittlichen Gestaltungen innerhalb einer Zeit und eines Landes aus und können nur auf diese Grundlage ihre Beweise stützen. Solchen Gegnern kann aber Plato mit Recht erwidern, dass sein Staat eben auf anderen Grundlagen errichtet sei und deshalb von jenen aus nicht widerlegt werden könne. Plato könnte dabei die Erfahrung für sich geltend machen, dass es Völker und Staaten gegeben habe, in denen der Nutzen der Einzelnen noch weniger beachtet worden sei als in seinem Staate, und in denen das Sittliche Gestaltungen angenommen habe, welche mit den sittlichen Gefühlen und Begriffen einer andern Zeit in noch viel höherem Gegensatze gestanden als die seinigen. Dennoch haben solche Einrichtungen und Staaten Jahrhunderte, ja Jahrtausende in Macht und Ansehen bestanden.

Wenn es richtig ist, dass schon das Nützliche (die Lust, die Wege dazu und die Stellung der einzelnen Arten der Lust zu einander) für ein bestimmtes Volk und eine bestimmte Zeit von der spätern, um Jahrhunderte ab liegenden Zeit kaum noch geprüft und beurtheilt werden kann; wenn es ferner richtig ist, dass das Sittliche kein sachliches Prinzip zur Grundlage hat, sondern wie das Gewissen des Einzelnen willig jeden Inhalt in sich aufnimmt, der von den erhabenen Autoritäten ausgeht, so erhellt, dass die einzelnen Institutionen in dem Staate Plato's weder aus dem Grunde der Schädlichkeit noch dem der Unsittlichkeit angegriffen werden können. Plato kann diesen Angriffen immer entgegnen und thut es auch mehrmals, dass es nur darauf ankomme, den rechten Mann für diesen Staat zu finden, der das Volk entsprechend leite und führe und erziehe; dann werde, wenn

einmal verwirklicht, sein Staat als der glücklichste wie als der sittlichste gelten. In dieser Behauptung liegt das Anerkenntniss, dass das Sittliche in seiner Gestaltung sich dem Willen der Autoritäten fügt, und dass das Nützliche ebenso biegsam ist wie die Unterschiede in der Empfänglichkeit für die Lust.

Damit bleibt die konkrete Gestaltung des Platonischen Staates von solchen Angriffen unberührt; allein, wenn hieraus folgt, dass überhaupt für die reale und sittliche Entwickelung eines Volkes kein festes, unbedingtes Maass aufgestellt werden kann, so ist doch damit der andere Gesichtspunkt gegeben, aus dem die wahre Widerlegung Plato's hervorgeht. Sein Staat ist nicht unmöglich, nicht schädlich für das Wohl, nicht verderblich für die Sittlichkeit, aber er bleibt ein Luft-Gebilde der Phantasie, was gerade deshalb, weil die Bewegung im Sittlichen und im Nützlichen sich nach keinem Muster richtet, sich als werthlos ergiebt. Sein Staat mag vortrefflich und sittlich sein, aber dessen Fehler bleibt, dass er nicht existirt, und dass die geschichtliche Bewegung seit 2300 Jahren sich nicht nach ihm bestimmt hat.

Sittlichkeit und Glück sind in ihrem Inhalte so biegsam, dass das Ungeheuerlichste bei einzelnen Völkern als solches gegolten hat; allein gerade deshalb ist die Beschäftigung des Philosophen mit einer besondern Gestaltung des Sittlichen und Nützlichen ein durchaus nutzloses Spiel, weil ihm die Mittel fehlen, es zu verwirklichen, und doch erst durch diese Wirklichkeit deren Werth entsteht. Indem Alles und Jedes als sittlich und als nützlich gelten kann, wenn die Bedingungen dazu eintreten, erhellt, dass die Ausmalung eines bestimmten Sittlichen und Nützlichen völlig werthlos ist, wenn dem Malenden diese Bedingungen seiner Realisirung abgehen. Dies führt zu dem schon früher dargelegten Satz, dass die Philosophie, als die Erkenntniss des Seienden überhaupt, sich auch in dem sittlichen Gebiete nur mit der Erkenntniss des Seienden zu beschäftigen hat, und dass die Verbesserung der Welt nicht Aufgabe der Philosophen, sondern der Autoritäten ist. Der Philosoph mag für seine Ideale agitiren in der Presse, in den Parlamenten, in den Volksversammlungen; dies sind Mächte, welche zu den Autoritäten gehören, und auf

diesen Wegen mag ein solches Ziel verfolgt werden. Aber der Philosoph ist in solcher Thätigkeit kein Philosoph mehr, sondern Parteimann, Agitator oder Staatsmann. Als Philosoph ist nur die daseiende sittliche Welt der Gegenstand seiner Erkenntniss; das Sittliche der Zukunft hat vor dessen Existenz keine Wahrheit und ist überdies in seiner bestimmten Entwickelung auch dem grössten Philosophen nicht erkennbar (B. XI. 196).

Will man in Bezug auf den bestimmten Inhalt des Platonischen Staates noch ein Urtheil aussprechen, so kann es sich nur darauf stützen, dass Plato bei seinem Staate nicht völlig reine Tafel gemacht, sondern die griechischen Zustände seiner Zeit zur stillschweigenden Grundlage genommen hat. Von solcher Unterlage aus kann ihm dann allerdings entgegengehalten werden, dass seine Konstruktion des Staates Gestaltungen enthält, welche mit diesen Zuständen des griechischen Volkes unvereinbar waren.

Dahin gehört nicht blos die Aufhebung des Privateigenthums und der Familie bei dem ersten Stande und die Gleichstellung der Frauen mit den Männern, sondern vor Allem die tiefe Kluft, welche bei Plato die beiden Stände seines Staates trennt. Zwei solche Stände, von denen der eine der besitzende, der zahlreichere, der technisch-kenntnissreichere ist, und bei dem nach griechischer Weise die Ehe, die Familie, der Erwerb, das Privateigenthum, der Reichthum in voller Gültigkeit und sittlicher Achtung bestehen; und von denen der andere, der an Zahl geringere, nur dem Kriege und den Wissenschaften obliegt, dabei ohne Privateigenthum, in Gemeinschaft der Frauen und Kinder lebt und die Institutionen des andern Staates verachtet, sind ein so starker Kontrast, dass die Verwirklichung eines solchen Staates für die damaligen Griechen als eine baare Unmöglichkeit erscheint. Insbesondere ist es mit der Sittlichkeit, wie sie sich unter den Griechen bereits entwickelt hatte, völlig unvereinbar, dass zwei so schroff einander gegenüberstehende Systeme des Sittlichen innerhalb einer Stadt sollte bestehen und von jedem Stande seine Sitten als die wahrhaften sollten geachtet und hochgehalten werden, ohne dass nicht ein Kampf zwischen diesen beiden Systemen und Ständen auf

Tod und Leben ausbrechen, oder das eine System freiwillig zu dem andern übergehen müsste.

Plato hat später nach diesem Werke, wahrscheinlich innerhalb der letzten zehn Jahre seines Lebens, noch ein ähnliches ausführliches Werk, unter dem Titel: „Ueber die Gesetze", verfasst; wobei es gleichgültig, dass die letzte Vollendung desselben erst nach seinem Tode von einem seiner Schüler erfolgt sein mag. In diesem Werke hat Plato selbst gegen seinen hier dargestellten Staat eine Kritik geübt, die kaum schärfer von seinen Gegnern hätte geübt werden können. Er selbst erklärt darin diesen Staat für unausführbar, und er entwirft deshalb einen Musterstaat zweiter Klasse, welcher der Ausführbarkeit näher stehen soll, obgleich auch hier Plato sich die Schwierigkeiten seiner Verwirklichung nicht verhehlt.

Dieser zweite Staat nähert sich sehr der Timokratie, welche Plato hier im achten Buche schildert; er ist grösstentheils eine Kopie des Spartanischen Staates aus seiner guten Zeit; doch sind auch demokratische Elemente aus der Athenischen Verfassung eingefügt. Namentlich wählt das Volk die Beamten und nimmt an der richterlichen Gewalt Theil. Anstatt der Herrscher ist ein Rath der Euthynen eingesetzt, welcher sich nächtlich versammelt und für die Erhaltung der guten Sitten und Beobachtung der Gesetze sorgen soll, ohne dass ihm doch eine politische Macht zugetheilt ist. Dabei ist in diesem zweiten Staat nicht blos das Recht, sondern auch der grösste Theil des gesellschaftlichen Lebens durch höchst detaillirte Gesetze geregelt und die Beobachtung dieser Gesetze durch harte Strafen gesichert, während Plato in seinem Staate hier dergleichen Gesetze für überflüssig erklärt, da gut erzogene Bürger deren nicht bedürfen. Trotz dieser strengen Kritik, welche hier Plato selbst an seinem ersten Staat übt, verfällt er doch bei diesem zweiten Staat in dieselben Fehler. Auch hier verkennt Plato, dass die Staaten und die sittlichen Gestaltungen des Lebens nicht aus solchen Idealen einzelner Philosophen sich aufbauen, sondern aus dem realen, machtvollen Willen erhabener Autoritäten, insbesondere des Volkes selbst hervorgehen. Indem Plato sich hier tief in das Detail der bürgerlichen Verhältnisse einlässt, macht dieser zweite Staatsentwurf

einen viel abstossenderen Eindruck als der erste hier. Man fühlt da viel deutlicher die Willkür und den Eigendünkel des Philosophen, der seine persönliche Empfindung und Auffassung dem ganzen Volke aufdrängen will, während doch dieses allein über das ihm Nützliche entscheiden und nur allein es zu einer Regel des sittlichen Verhaltens erheben kann.

So ist vielleicht kein Werk mehr geeignet als der Staat Plato's in seiner ersten wie in seiner zweiten Gestalt, den Grundsatz des Realismus zu bestätigen, dass der Inhalt des Sittlichen und seine Gestaltung aus keinem sachlichen Prinzip sich ableitet, sondern das Ergebniss erhabener Autoritäten ist, welche dabei von der allgemeinen Bewegung innerhalb des Wissens, der Macht des Menschen über die Natur und der veränderten Empfänglichkeit für die unterschiedenen Arten der Lust bald bewusst, bald unbewusst sich bestimmen lassen. Damit fällt die Möglichkeit, einen bestimmten Inhalt und eine bestimmte Gestalt des Sittlichen als die absolute, wahre und ewig gültige hinzustellen; vielmehr ist jeder Inhalt und jede Gestalt rein durch die Thatsache ihrer Existenz und Geltung auch gerechtfertigt, und umgekehrt ist jedes Ideal lediglich dadurch, dass es nicht existirt, ein leeres Spiel, was ausserhalb der Wissenschaft und Philosophie steht, deren Aufgabe nur die Erkenntniss des Seienden ist.

Schluss.

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.

Philosophische Bibliothek.

Bisher erschienen in wöchentlichen Heften à 5 Sgr.:

Aristoteles, Poëtik, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Prof. Dr. Ueberweg . . .	1 Heft.
Berkeley, Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Prof. Dr. Ueberweg	1 „
Descartes, Diskurs über die wissenschaftliche Methode, übersetzt u. mit Anmerkungen versehen von J. H. v. Kirchmann	1 „
— **Untersuchungen über die erste Philosophie,** übers. u. m. Anmerk. vers. von J. H. v. Kirchmann.	2 „
Grotius, Recht des Krieges und Friedens, übersetzt u. m. Anmerk. vers. von J. H. v. Kirchmann	10 „
Hume, Untersuchungen über den menschlichen Verstand, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von J. H. von Kirchmann.	2 „
Kant, Kritik der reinen Vernunft	6 „
— „ „ praktischen Vernunft	2 „
— „ „ Urtheilskraft	4 „
— **Anthropologie**	3 „
— **Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft**	3 „
— **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik**	2 „
— **Logik**	2 „
— **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**	1 „
Kirchmann, v., Einleitung in das Studium philosophischer Werke	1 „
— — **Die Grundbegriffe des Rechts u. der Moral als Einleitung in das Studium rechtsphilosoph. Werke**	2 „
— — **Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft**	1 „
— — **Erläuterungen zu Kant's Kritik der praktischen Vernunft** . . .	1 „
— — **Erläuterungen zu Kant's Kritik der Urtheilskraft**	1 „

Kirchmann, v., Erläuter. zu Kant's Anthropologie 1 Heft.
— — Erläuterungen zu Kant's Religion innerh. d. Grenz. d. bloss. Vernunft 1 „
— — Erläuterungen zu Spinoza's Ethik 2 „

Plato, Der Staat, übersetzt von Schleiermacher u. mit Anmerk. vers. von J. H. v. Kirchmann 6 „

Schleiermacher, Monologen . . . . . 1 „
— **Philosophische Sittenlehre,** m. Anmerkungen versehen von J. H. v. Kirchmann . . . . 7 „

Spinoza, Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, übers. u. mit einer Einleitung vers. von Prof. Dr. Schaarschmidt 1 „
— **Ethik,** übersetzt von J. H. v. Kirchmann . 3 „

Zunächst erscheinen:

Descartes, Principien der Philosophie, übers. u. erläut. von J. H. v. Kirchmann . . . . . 4 „
— **Ueber die Leidenschaften der Seele,** übers. und erläutert von J. H. v. Kirchmann . . 2 „

Baco v. Verulam, Instauratio magna u. Neues Organon, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von J. H. v. Kirchmann . . . . . 4 „

Kant, Metaphysik der Sitten . . . . . 4 „

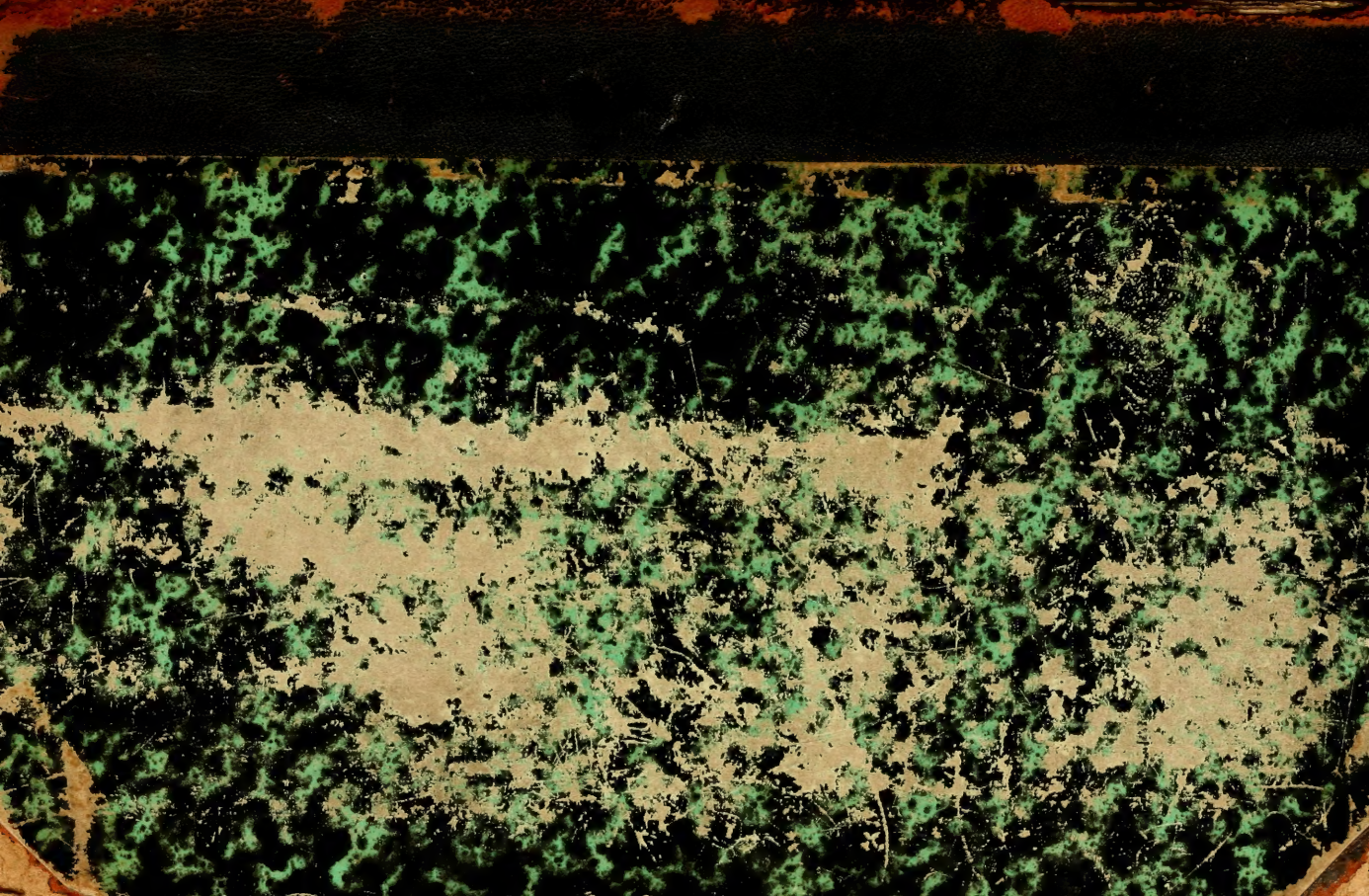
Leibnitz, Nouveaux essais, übersetzt von Professor Dr. Schaarschmidt.

Spinoza, Tractatus theolog.-politicus, übersetzt von J. H. v. Kirchmann.

Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, übersetzt von Dr. Johnson.

Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, mit Einleitung und Erläuterung versehen von Professor Rosenkranz.

W20586

3m —

Gl. 80 n